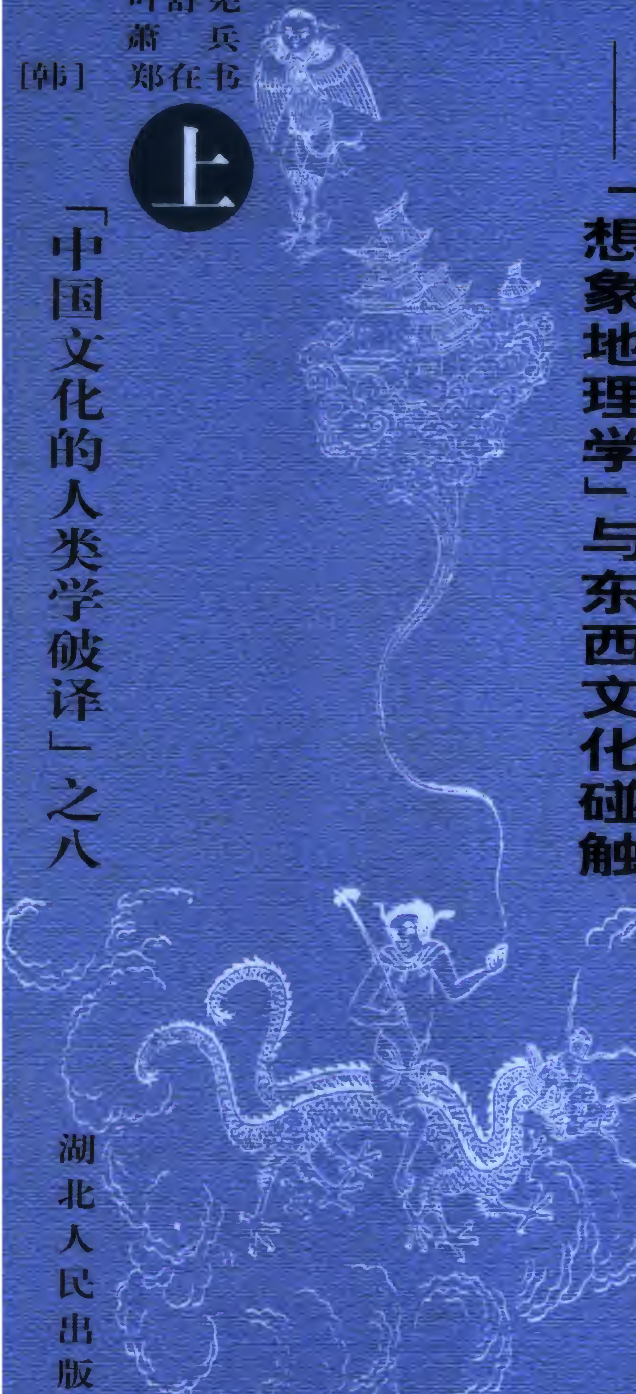


山海经的文化寻踪

「想象地理学」与东西文化碰触

The Cultural Explanation of Shanhaiking

叶舒宪
萧兵
[韩] 郑在书

上

「中国文化的人类学破译」之八

湖北人民出版社

An Anthropologic Explanation For Chinese Civilization

上

ISBN 7-216-03926-2

9 787216 039260 >

本课题为中国社会科学院文学研究所重点项目

山海经的文化寻踪

The Cultural Explanation of Shanhaiking

上

「想象地理学」与东西文化碰触

「中国文化的人类学破译」之八

叶舒宪
萧　兵
［韩］郑在书

湖北人民出版社

鄂新登字 01 号

图书在版编目(CIP)数据

山海经的文化寻踪:“想象地理学”与东西文化碰触/叶舒宪,萧兵,[韩]郑在书. —武汉:湖北人民出版社,2004.4

(“中国文化的人类学破译”之八)

ISBN 7—216—03926—2

Ⅰ. 山…

Ⅱ. ①叶…②萧…③郑…

Ⅲ. ①历史地理—中国—古代

②山海经—研究

Ⅳ. K928.631

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 022762 号

山海经的文化寻踪

——“想象地理学”与东西文化碰触　　叶舒宪 萧　兵 [韩]郑在书

出版: 发行: 湖北人民出版社	地址:武汉市雄楚大街 268 号 邮编:430070
印刷:湖北新华印务有限公司	经销:湖北省新华书店
开本:850 毫米×1168 毫米 1/32	印张:71.625
字数:1668 千字	插页:24
版次:2004 年 4 月第 1 版	印次:2004 年 4 月第 1 次印刷
印数:1—3 500	定价:128.00 元 (全两册)

书号:ISBN 7—216—03926—2/K·392

本社网址:http://www.hbpp.com.cn

叶舒宪，现任中国社会科学院文学研究所研究员、比较文学研究中心主任，四川大学、海南大学、吉林师范大学兼职教授，美国耶鲁大学客座教授。从事西方文化理论和中国古代文化研究，已出版著作20部，主编和译著8部。曾访学澳大利亚、泰国、加拿大、美国、英国、韩国、荷兰及香港、台湾等地。主持《文学人类学论丛》、《中国文化的人类学破译》系列等。担任中国比较文学学会理事及文学人类学研究分会副会长等。著作《中国神话哲学》获全国高校首届人文社科奖；《诗经的文化阐释》获全国高校第二届人文社科奖；《探索非理性的世界》获霍英东青年教师研究奖；《神话—原型批评》获国际加拿大研究会特别奖；《高唐神女与维纳斯——中西文化中的爱与美主题》获耶鲁大学访问基金，《庄子的文化解析》获韩国道教文化学会访问基金。1996年入选国家百千万人才工程。

叶舒宪，2000年元月于美国耶鲁大学图书馆

叶舒宪著作目录

《神话—原型批评》（译编）	陕西师范大学出版社(1987年)
《结构主义神话学》（译编）	陕西师范大学出版社(1988年)
《探索非理性的世界》	四川人民出版社(1988年)
《符号：语言与艺术》（合著）	上海人民出版社(1988年)
	台湾久大文化公司(1990年)
《神鬼世界与人类思维》（合著）	黄河文艺出版社(1990年)
《英雄与太阳》	上海社会科学院出版社(1991年)
《中国神话哲学》	中国社会科学出版社(1992年；1997年)
《日本文学中的女性原型》（合著）	陕西人民教育出版社(1992年)
《诗经的文化阐释》	湖北人民出版社(1994年)
《中国古代神秘数字》（合著）	社会科学文献出版社(1996年；1998年)
《高唐神女与维纳斯》	中国社会科学出版社(1997年)
《庄子的文化解析》	湖北人民出版社(1997年)
《文学人类学探索》	广西师范大学出版社(1998年)
《阉割与狂狷》	上海文艺出版社(1999年)
《两种旅行的足迹》	上海文艺出版社(2000年)
《耶鲁笔记》	鹭江出版社(2002年)
《原型与跨文化阐释》	暨南大学出版社(2002年)
《圣经比喻》	广西师范大学出版社(2003年)
《千面女神》	上海文艺出版社(2003年)
《山海经的文化寻踪》（合著）	湖北人出版社(2003年)

萧兵2000年于台湾嘉应

萧兵，原名邵宜健，1933年11月生于福建福州。汉族。现任江苏省淮阴师范学院中文系教授、东南大学东方文化研究所、华中师范大学中文系兼职教授，曾任中国比较文学学会人类学分会会长，江苏省淮阴市人大常委会副主任，中国社会调查所人类学中心特约研究员。

发表论文300余篇，论著约20种。主持并撰写《中国文化的人类学破译》系列(本人著作者已出4种，将出1种)；另有《楚辞研究》系列7种，论文集《黑马》等在台湾等地出版。

曾赴中国科技大学、南开大学、南京大学、兰州大学、香港中文大学、台湾清华大学、美国普林斯顿大学等30余所高校和学术文化机构讲学访问。

曾被评为全国自学成才优秀人物(1991年)，国务院专家津贴享受者(1992年)，江苏省高等学校优秀学科带头人(1993年)，江苏省优秀哲学社会科学工作者(1998年)。国内外有百余篇文章介绍批评其研究与著作。

萧兵著作目录

《楚辞与神话》　江苏古籍出版社(1987年)
　江苏省优秀社科成果三等奖(1988年)

《楚辞新探》　天津古籍出版社(1988年)
　江苏省优秀社科成果三等奖(1992年)

《中国文化的精英》　上海文艺出版社(1989年)
　(《太阳英雄神话的奇迹》五卷本　台北　桂冠图书公司　1991年)
　中国比较文学学会暨《读书》杂志奖一等奖(1990年)

《黑马：中国民俗神话学文集》　台湾时报文化公司(1990年)

《楚辞的文化破译》　湖北人民出版社(1991年)
　中国图书奖二等奖(1992年)
　江苏省优秀社科成果二等奖(1994年)

《古代神话与小说》　辽宁教育出版社(1992年)
　中国图书奖(集体，1998年)

《傩蜡之风》　江苏人民出版社(1992年)　华东六省一市理论图书奖二等奖(1993年)

《老子的文化解读》　(合著)　湖北人民出版社(1994年)　韩国文学村子社(2001年)
　江苏省优秀社科成果二等奖(1999年)

《中庸的文化省察》　湖北人民出版社(1997年)
　江苏省优秀社科成果二等奖(1999年)

《楚辞全译》　江苏古籍出版社(1998年)

《楚文化与美学》　台湾文津出版社(2000年)

《楚辞与美学》　台湾文津出版社(2000年)

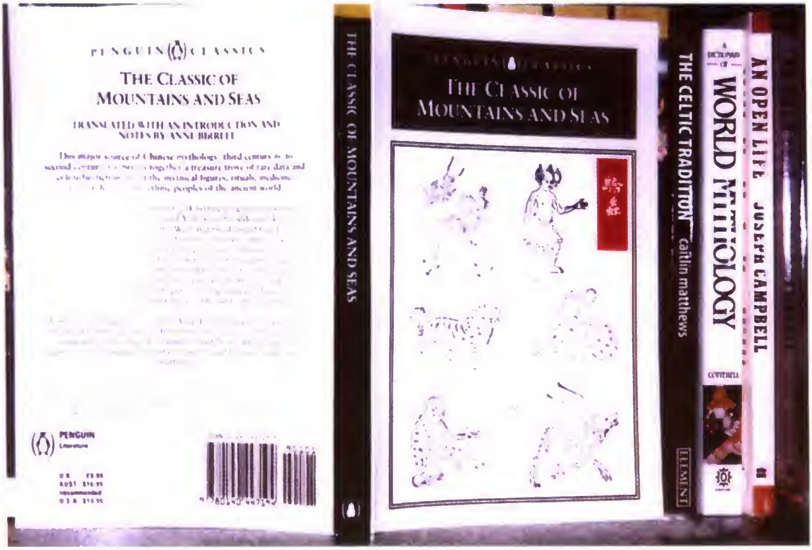
《山海经的文化寻踪》　(合著)　湖北人民出版社(2003年)

郑在书，1952年7月生于韩国汉城市。韩国国立汉城大学中文系博士班毕业，获文学博士学位，美国哈佛大学哈佛燕京社博士后。历任美国哈佛大学燕京研究所和日本京都国际日本文化研究中心客座教授。现任韩国梨花女子大学中文系教授、韩国道教文化学会副会长。曾将《山海经》译为韩文出版。著作有《不死的神话与思想》、《韩国传统思想的特性研究》、《东方的悲哀》、《道教和文学想象力》等数种，编译数种。曾获韩国著作文化奖等。

[韩]郑在书，2000年于汉城

郑在书著作目录

《山海经译注》 汉城 民音社(1985年)
《红楼梦解说及研究资料集》 汉城 艺河出版社(1991年)
《不死的神话与思想：从山海经到神仙传》 汉城 民音社(1994年)
韩国出版文化奖著作奖
《韩国传统思想的特性研究》（合著） 汉城 韩国精神文化研究院(1995年)
《东方的悲哀》 汉城 生活出版社(1996年)
《东方学：从书写到话语》（编著） 汉城 生活出版社(1999年)
《道教和文学想象力》 汉城 青林出版社(2000年)
《山海经的文化寻踪》（合著） 湖北人民出版社(2003年)



《山海经》英译本封面、封底

《山海经》在世界上有较大的传播面和影响，主要文字都有译本。这是《企鹅丛书》版的英译本。

民间《山海经》图解(《新出山海经希奇古怪后本》，台湾“文化建设委员会”藏品)

《山海经》固然不乏对“文化他者”的丑诋和怪化，却也有许多蛮荒异域的神圣怪物、奇闻逸事，这首先引起民间而非“主流知识界”的兴趣——好奇心本来就是人类求知欲望的强烈表现。

以美国为中心的世界景观

（美国耶鲁大学国际与区域研究中心墙面装饰，叶舒宪摄）

我们看惯了的世界地图，哪里有这样的美洲为“中心”的景观呢？在原始时期，几乎每一个群团都以为自己处在宇宙之“中”，有一系列的“中心象征话语”；这种集体表象一直延续到后代，每一社会的成员都还可能以自己的空间坐标来观照世界的地理图式（请参看本书里《山海经》“同心方”世界观节）

草原之路

远在西汉张骞通西域，或所谓“丝绸之路”之前，公元前20～前10世纪左右，在这条“中亚通途”的北方，还有一条或数条横亘欧亚草原的贸易大道，称“工艺之路”、“骏马之路”，亦称“前丝绸之路”，不过现在多称“草原之路”。希罗多德《历史》涉及这条东西方的古老“桥梁”及其重要站点，《山海经》与之有隐蔽而又奇妙的对应。

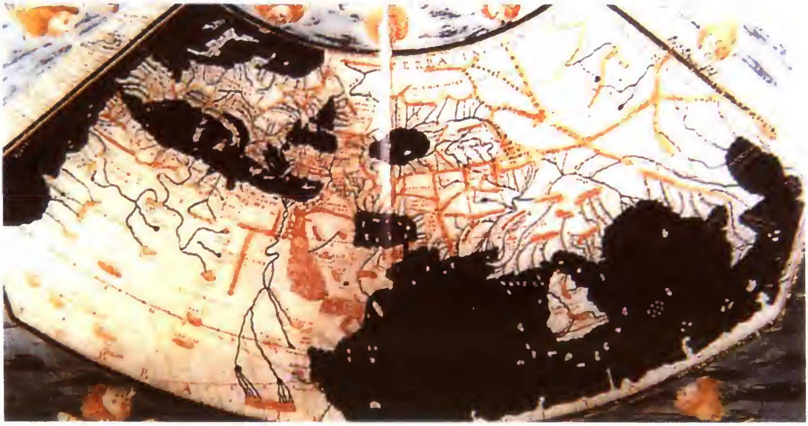
丝绸之路与张骞通西域图

“草原之路”或“前丝绸之路”早在张骞前数千年前就已“零星”打通，但这位伟大探险家来回所走的仍然是东西方交流最重要的通道。他和汉武帝肯定参考了《禹贡》、《禹本纪》、《山海经》等古图书，《山海经》也屡及此路之古地名。

“西王母”，他们虽未曾见，但其活动中心大抵在撒马尔罕、费尔干纳、喀什一线，其南方活动地几可达和田与南山（昆仑）一带。

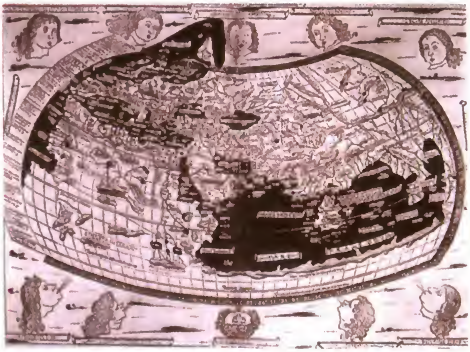
丝绸之路

沙漠既是屏障，又是“通途”，“沙漠之舟”将东方的丝绸从沙海运到中亚、西亚，直抵欧洲。这条世界“通道”跟前此的“草原之路”一起交流着东西方人民的“血液”与文化。成书于战国时期的《山海经》跟希罗多德《历史》一样隐约记载着东西交流孔道上的若干站点与史迹，证明早在先秦时期东西方已有“因子”水平上的文化交流。



托勒密地图

希腊作家托勒密(ptolémée)著有《地理志》，附地图，其中颇涉希腊丝绸商人所证"丝绸之路"及其重要站点的情形，从中可以看出西方古代世界对待"文化他者"的态度，关注自身地位与利益，探索、猎奇，居高临下的欣赏，等等，对考虑《山海经》的性质应有所启发



各个民族几乎都有自己的"宇宙大山"，最有名的是印度的"须弥"(Sumeru)，其神话性格相当于华夏—西域的"昆仑"。季羡林等认为须弥山的母型就是喜马拉雅。

喜马拉雅的珠穆朗玛峰

上古西亚人(苏美尔—巴比伦等地造像)

苏美尔人的种属和来源是世界上古史的一大疑难。较多学者认为他们起源于中亚(有一支滞留在那里并零星到达中国的新疆)，主要属原始欧洲人种的较小分支，掺杂有蒙古人种成分。他们的巫觋集团或经阉割，第二期体毛不发育，被称为“秃头人”，跟伊尹的“面无须眉”有些相似(注意左上、中、右上)

九凤：鬼车：九头

（左：河南民间玩具；右：甘肃民间石雕
王光善搜集，藏西峰市陈列馆，范明三供稿）

“九凤”或“句婴”是九头神(怪)鸟的原始型。它跟西方世界的格里芬是可比的，甚至可能是其在中国神话里的置换物。其母型是猫头鹰之类猗鸟。鸱鸮的神化与怪化是对立统一地进行的。

它的妖魔化似从战国秦汉开始，“鬼车”或“九头鸟”是其讹变，但民间仍有敬之如神的，以为它能逐鬼辟邪。

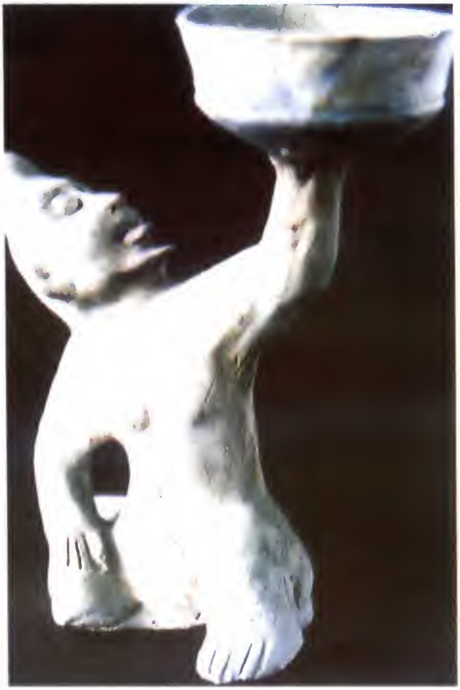
“解羽之野”或“群鸟解羽之所”，是《穆天子传》和希罗多德《历史》等中西史籍都描写过的神秘之地。希氏用“自然主义神话学”把它诠释为天上飘下鹅毛雪的景象。或将其与“鸟岛”联系起来。其实沙漠里也有“鸟岛”现象：候鸟栖息于此，脱下羽毛，以便轻身到南方度过严寒。

“群鸟解羽之所”（青海湖鸟岛）

塞种铜人

（左：戴战盔的希腊英雄；右：天山北路新源县巩乃斯河南岸出土，西汉，现藏新疆历史博物馆；下：蚌雕塞种人头，陕西扶风，T45:2）

"巩乃斯铜人"高鼻深目，显然是高加索种的"塞人"（近于所谓"东斯基泰人"），他们是春秋战国直到秦汉时期东西文化交流最重要的"中介"。他戴的有檐带钩尖顶帽十分奇特，可能是所谓"斯基泰小帽"的变体，与古希腊式铜战盔相似（左）。下面是供对照的塞种蚌雕



胡俑(汉代)

所谓“胡”，不限于匈奴，主要指西北和北方的骑射—游牧民族 他们大部分属蒙古人种，余有突厥人种血液 部分属欧洲人种 “胡”的语源是“鹘突：胡涂”，亦即“混沌” 甚至“夏”都起于“混沌”

踏蛇舞盘之印欧人(云南晋宁石寨山出土铜饰，M13:38)

舞盘双人长颅深目高鼻有须，肯定不是蒙古人种；或说印度人，或说南下的“塞种：斯基泰人” 是东西文化交流的重要物证 石寨山、李家山的青铜动物造型，基本上属斯基泰—西伯利亚风格，与此完全一致。

三星堆青铜人头像及其比照

（左、右：广汉三星堆，商代晚期；下：成都“成汉国”氐人后裔墓陶俑，十六国时期）

三星堆青铜头像多数高鼻巨目、阔嘴窄颧，跟少数“蒜头鼻”的蒙古人种头像（右图）不同，疑其羼有中亚、西亚人种血液。奇怪的是却与氐人一系造像（下图）相似。所以疑其含有“氐人：互人”或所谓“戈基人”的成分。

喜马拉雅和西域雪山

西域几座终年冰雪不化的高山都曾被奉为“神山”或竟“宇宙大山”。帕米尔(pamir)高原，古称“葱岭”，《穆天子传》的“舂山”，《山海经》的“钟山”，以及盛产野葱的“边舂之山”，可能都是它的异名(葱、舂、钟一声之转)。看起来似乎不可逾越；高不可攀，神秘玄奇，有如仙境；它们的“山口”，却是重要交通孔道和文化桥梁。所以这里有“世界人种博物馆”之称。

冈底斯山，康仁波青峰(杨占刚摄)

“康仁波青”为冈底斯主峰，是藏族三大圣山之一，或说佛典里的“冈底萨”、“底息”，或“阿耨达”、“建未达”(或“鸡罗婆”)，指的都是此山；西藏的圣地或乐园“魏摩隆仁”的基干——“九叠雍仲”，也是指该峰(电影《红河谷》里寻找的“圣山”也是“冈底斯”)。它海拔 6 714 米，终年积雪，头戴冰冠，祥云缭绕，似有“天庭”的“三级构造”(或说九叠)。

玉龙雪山：纳西族的"乐园"

（丽江，玉龙雪山，下为干海子；作者之一考察留影，铃木健之摄）

这是纳西族的"昆仑"，神山"居那什罗"便以之为母型。这也是他们的"天堂"，殉情者的乐园。

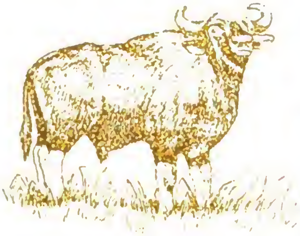
"窆石"

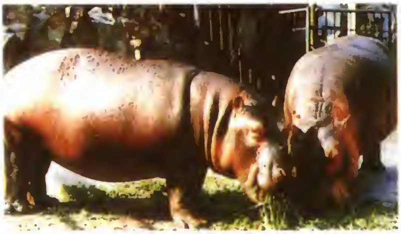
（浙江绍兴禹王庙窆石亭）

《山海经·中山经》："历儿，冢也……县婴用桑封。"所谓"桑封"，也叫"桑主"，"方其下而锐其上，而中穿之加金"，除了质料也许不同，极像这方下锐上而有穿孔的"窆石"。窆石，据说用于下葬时在孔内穿绳吊棺下圹。但这决不是夏禹时代所能有，而可能是石器时代的"独石"(Menhir)，是后世碑碣的来源。桑主可能代表山神或祖先神、英雄神，接受部众的祭祀。

“舞马衔杯”浑脱式银壶(西安出土，唐代)

这个银壶做成西域制作酸奶用的“浑脱”(皮袋)形状。“壶”者，葫芦、昆吾，乃至浑脱、混沌之“合音”。“浑脱”是“混沌”卑化形式。浑脱舞的一种《苏幕遮》，诗云：“油囊取得天河水，将添上寿万年杯。”油囊就像这浑脱、这银瓶；祈福祝寿的“万年杯”也跟这舞马所衔的金杯有关。舞马者，《山海经·海外西经》：“大乐之野，夏后启于此舞《九代》；乘两龙(马)，云盖三层。”《九代》或即马舞，内容仍是祈福求丰。





野牛、犀牛与河马

（左上：阴山岩画“野牛”；左中：野牛、Bisonsp.；右上：犀牛；右中：河马；下：犀尊、秦、陕西兴平出土）

野牛(苍兕)、犀牛与河马跟《山海经》所说的夔(夔牛)的习性十分相似；夔或“雷兽”，被初民敬畏，跟它的母型身材和吼声都十分“巨大”而奇特有关。中国的某些独角神兽也多与“独角犀”有关。黄河流域上古时期较今湿热，曾发现犀牛；然而，河马又怎么说呢？

可怕的彗星

(《吉星高照》,1587年,表现托勒密宇宙观的欧洲油画)

东西方人都害怕彗星,认为它是战乱、瘟疫、流血的征兆。所谓"蚩尤旗"就是一种彗星,可证蚩尤确曾是战神。但彗星有两面性。欧洲或亦视某种彗星为"吉星"。《九歌》的少司命抚驭彗星——它带来灾难,但也能扫除污秽。

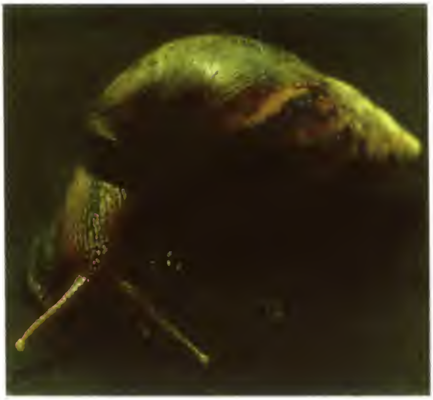
"兽面"玉琮与"神人兽面"纹

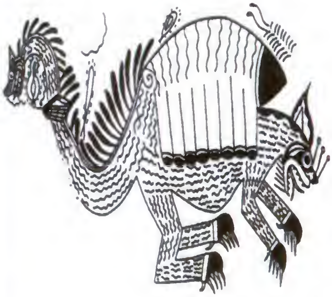
(良渚文化遗址出土)

琮,或说是沟通阴阳、交际神人的"通天"法器。而颛顼时代正是天地自由交通的时代(后来他才命重黎"绝天地通")。有人因此说良渚文化的"神人兽面"代表着能够沟通天地的圣王或神巫。更重要的,这本来是女战神兼母神的有关"性"的部分:兽目是女神之乳,兽口是女神的"有牙阴户"。现在"省略"女神头部,成了刑天、耕父、蚩尤、戎宣王之尸一类的"无头战神"。

公主堡：塔什库尔干西域美人遗迹

大西域有丰富的"日光公主"和石堡爱情故事。新疆的塔什库尔干(Tashkurghan)就是这样的"石头城"，南部峡谷里就有"公主堡"(Kizkurghan)的遗迹和传说。据说有汉公主远嫁西域者曾滞留于此，为太阳神所授孕。这一类型的传说跟西王母的"爱情故事"有许多粘连。所谓kurghan跟西王母"山穴"或"石室"一样是女性"生殖腔"的物化形式或"隐喻"。





蜗螺

（左上：蜗螺；右上：秘鲁陶纹；下：商代铜器纹饰）

蜗螺因其"曲折"和"深邃"和"湿柔"常被当做女阴的"内部意象"，正如子安贝因其形似而暗喻"外阴"。它那弯弯的触角使人联想到新月，何况它躯体的大小随着月亮的圆缺而变化(这是东西方上古就有的认知)。它那无尽的螺旋还被当做"永恒回归"的象征。

草枭、或猴面枭

这种长着猴形面孔的鸱鸮，是“人首鸟身”想象的一种“缘由”

青铜神树（四川广汉三星堆，商代晚期）

这棵巧夺天工的青铜神树上面栖息着九只小鸟和其他动物，右侧为一蜿蜒的龙。它立即让人想起《山海经》太阳神树“扶桑—若木”，以及都广之野的宇宙树“建木：寿麻”。它当然同时是萨满式“天梯”，人神都可以像那神龙一样由此“上下于天”。右图是三星堆博物馆杰出的复制品，数层环梯围绕着它，参观者好像也在“贯串天地，交通人神”。

獒犬

（上：獒犬与农夫，晋宁石寨山贮贝器图纹；下：獒犬扑鹿，石寨山铜饰，李昆声供稿）

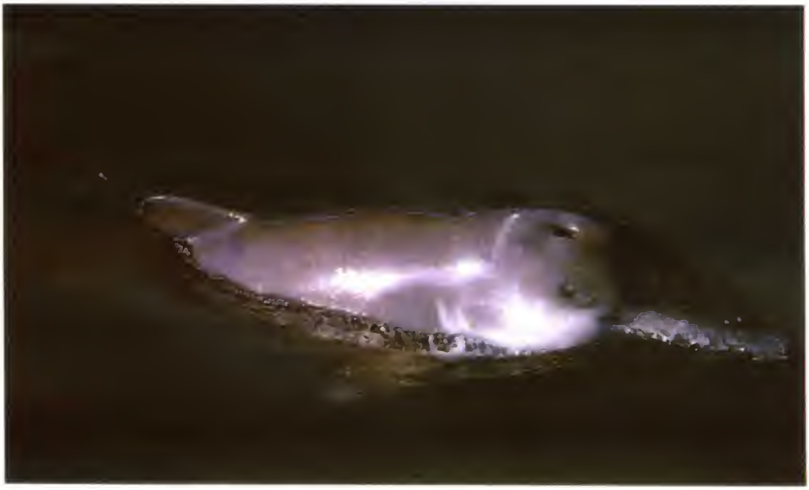
藏獒（或其改良种）像驴子般大小，高及人肩，极为凶猛。古籍或文物里的猰㺄、穷奇、蜪犬、饕餮等等俱与之相关，是《山海经》重要神异之母型。

镶鼻纵目青铜面具（广汉三星堆，商代晚期）

筒状突起的目睛最像蜀先“蚕丛”和后来“戈基人”的“纵目”——其意义与功能至今不明。鼻梁上镶嵌的“卷云状”饰或“夔龙”饰，又使人想到直目正乘、意欲升天的人面“烛龙”。

人首龙苗族刺绣(范明三珍藏并供稿)

苗族的龙是非常多样的：鱼龙、牛龙、蜈蚣龙……“人首龙”却并不多见。或说：这是虎形龙，人首是“蚩尤”(剖尤公公)，腹中是伏羲女娲兄妹。因为“剖尤：蚩尤”是真正的人祖。右上角是幼狮，右下角是“蝴蝶妈妈”，左下角是长着兽足的鲵鱼似的“鱼龙”。



白暨豚(或江豚：颛顼的化身)

白暨豚是跟熊猫一样珍贵的“水兽”，为江豚的一种。东北夷先祖或帝神颛顼化身为“妇鱼：鲋鱼：蒲夷之鱼”，就是江豚之类动物。颛顼又化为“鱼蛇”，死而复苏，以“冬眠”之习性反映“生——死——生”的循环。

玉猪龙(红山文化等遗址出土)

"猪龙"跟所谓"江猪：鲋鱼"可能互渗或相转、它们都是东北夷先祖颛顼的化身。《说文》云："珑，祷旱玉龙。"玉猪龙尤其可能是雷雨之神的一种造像(雷龙母型之鼍也称猪婆龙)，可以赐丰给雨。

左上图一般认为"猪龙"者，或称"兽形玦"，俄罗斯有学者竟认做"金龟子"的幼虫，而"虫——蛹——蛾"也是一种生命转化的意象，可以跟蚕神、螺神(嫘祖)的性格相参证。

天马(甘肃武威汉墓出土、"中国旅游"的吉祥标志)

"马踏飞燕"象征"天马行空" 神驹在诗歌里还常常被喻为飞鸟、或与飞鸟比赛速度 "草头一点疾如飞，却使苍鹰翻向后"(岑参诗) 或说，此"天马"的模特是驰名中外的"青海骢"，善走"对侧步"；或说，它身上流淌着名马"蒲梢"或西域"汗血马"的血液——而"汗血"决不仅是"寄生虫病"所致，《山海经》的描写有助于解开古人关爱马之"汗血"的民俗秘密

土库曼马

(上：唐三彩；下：现代照片，采自刘迎胜)

神骏的土库曼马是"汗血马"或所谓"天马"的后代，是优秀的骑乘型"西域马"，还善于在砂碛或山地上奔驰 个别土库曼马仍然罹患寄生虫病，导致小血管"汗血"——以"汗血"为贵的民俗原因，《山海经》曾予点明

神奇的闾兽

(张家坡出土的《井中牺尊》,西周)

似驴又似羊,似鹿又似麟的奇兽可能就是《山海经》似驴而一角的闾兽 《仪礼·乡射礼》的"闾中"之"闾"恐亦是物

圣公牛

(竖琴传响盘及其装饰物,苏美尔乌尔墓出土,现藏美国宾夕法尼亚大学博物馆)

牛是农耕、水和丰饶的象征 从事耕稼的苏美尔和中国都崇拜公牛 "物"与"牺牲"等字样都从"牛","大牢"的沉埋,是最隆重的祭典 "牛"字的上古音,苏美尔语跟古汉语非常相似 "牛体混沌"的解破是东西方民族十分相似的"新春仪式"

虎噬瘤牛铜案(云南江川李家山出土,约当西汉)

这件巧夺天工、震动世界的"枕形器",功用至今不大明了,或称"牛虎铜案",或说研磨器 风格上自然深受"猛兽扑食"的斯基泰动物造型的影响,但它的卓越构造与独创性却是举世无双的 牛无胡而有"峰",当然出于生命力强大之"印度瘤牛"(Bos indidieus L.Zebu),即《山海经》提到的"留牛",《穆天子传》的"牥牛",或称"封牛"、"州留" 《西山经》"见则其邑大兵"的"勃皇"之神,疑亦出于此物

龙柱形器

（广汉三星堆、商代晚期）

这件龙柱形器引起的狂热论争至今不息 这也许是“部落标识”或合法性、权威性的“证明” 龙象征登天 而牡羊又可能与太阳、雨雷相关 突起的目睛使人想起“纵目”的蚕丛，直到“直目正乘”的烛龙，龙头上的盘羊角又是“氐：羝”的突出标志 这种向外再内卷的羊角造型也是所谓斯基泰·西伯利亚·鄂尔多斯动物艺术的重要特征

西域美羊

（范明三摄影并供稿）

西域出产名羊，尤其是“大尾羊” 《山海经》羬羊而“马尾”，即此大尾肥羊，肉美脂多，所谓“可以已腊”（防治手足皴裂，有如庄子所说“不龟手之药”） 这一类羊比一般绵羊要来得美丽

古所谓“羊大为美”，以后衍变为“羊大则美”，于此可见一斑

盘角羊(上：东汉青铜奔羊；中：阴山岩画)

这种羊的最大特征是两角外翻向下而后内卷，《周易》谓之“羝羊”，跟氐人关系很大。它的粗壮乃至勇猛，似乎是某种神祇(例如山神、雷神、太阳神)的化形，当然也能借以祈求“吉羊(祥)”，辟除凶邪。

水鹿或黑鹿

（云南江川李家山出土青铜器，战国～西汉）

至今依然生存在中国东南部等地的“黑鹿”(Rusa unicolor)，也称“水鹿”，它跟“四不像”一样爱在沼泽地栖息。其外形的特征之一是角有三叉。在相关图像里，它跟所谓“格里芬鹿”融合，生着鹰爪鸟喙，象征雄性的力量。这可能就是《山海经》的“水鹿”夫诸。

鹿石

（伊赫·布拉克，“大泉”，蒙古中西部，前匈奴时期，采自刘迎胜）

“鹿石”是漠北和“西域—中亚”地区常见的一种纪念性、宗教性碑柱状石刻，因为其上多刻有鹿形而得名——鹿象征雄性、勇武和繁殖，常与太阳崇拜结合。

和田玉

（下：商代鱼纹璜形佩饰；右：玉人 安阳殷墟M5等出土）

经鉴定，殷商后期的玉，尤其殷墟妇好墓(M5)出土的玉器大部分是来自新疆的软玉，其中小件的白玉雕还是著名的和田羊脂玉。这证明了至迟在商代，中原和"西域"已有或直接或间接的交通，"草原之路"或"前丝绸之路"早已开辟。

彩石

"不是花/不是雨/你是/有形的音乐/无声的诗歌/流动的绘画/静止的戏剧"（赵恺诗）。彩石里蕴涵着水、火、灵力、神秘、生命或丰饶的种子——原始人常常用以辟邪、祭祀，有如《山海经》"五色而文，其形如鹑卵"的"帝台之棋"，可以借它"祷百神"，服佩之，不中"蛊毒"。

“中国文化的人类学破译系列”的说明

中国文化在相对封闭的环境中独立发展了数千年之后，终于开始面对并走向世界；与此同时，国际性的学术思想与方法也日新月异地走向中国，使延续千载而无大变动的“国学”及其基本的实证方法——考据学面临着前所未有的挑战。20世纪20年代以降，中国现代学者们借鉴西方人文—社会科学、尤其是马克思主义的理论与方法，从不同角度研究中国传统文化，使自先秦至晚清的国学传统发生了根本性的变革。闻一多、郑振铎等先生所开辟的古典文学的人类学、民俗学研究在现代学术史上具有方法论上的典范意义，至今在学界仍有其余响。不过，由于时代限制，他们所借鉴的人类学尚属以弗雷泽《金枝》为代表的古典学派。二战以后，人类学作为文化研究的一门显学获得了突飞猛进的发展，与古典人类学相比，其方法论上的突出特征在于，从对单一的文化对象的调查和实证性研究转向对文化系统——蕴含着意义、象征、价值和观念的系统——的总体把握，并将跨文化的比较分析逐步提升到文化模式的发展与

概括。也只有找到了凝聚着“系统”之生成与转换规则的“模式”，作为总体的“文化”才能得到深层解释和理性的破解。自以列维—斯特劳斯为代表的结构人类学派兴起以来，对于单个文化的模式的归纳又转向对人类普遍思维模式的研究。像弗莱（Northrop Frye，1912～ ）对文学系统中原型模式的构拟，语言学家乔姆斯基（Noam Chomsky，1928～ ）对于人类普遍语法和语言能力的探索，艾利亚德（Mircea Eliade，1907～ ）在《比较宗教学模式》一书中对世界性宗教及神话模式的系统描述，容格（Carl G. Jung，1875～1961）和皮亚杰（Jean Piaget，1896～1980）对集体无意识模式和认知发生建构模式的探讨，都不约而同地体现了当代人文科学向着系统研究和演绎性整合发展的趋势。

我们以为，当代人类学的模式研究方法，对于中国古代文化的研究具有重大借鉴意义，从具有相对普遍适应性的原型、象征等模式出发，能够使以微观考释见长的国学传统向“文化破译”的方向转化，使长期以来仅限于单一文化范围内的训诂—文献学研究在世界范围内重新寻找自己的位置，藉人类学的普遍模式的演绎功能使传统考据学所不能彻底认知的远古文化“密码”在跨文化的比较分析和透视下得到破解。

本着这样的意向，我们试图在海内外专家学者对中国传统文化研究的基础上，以恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》等经典著作为指导，吸收海内外文化人类学

的较新成果与方法，从词语的训诂考释入手，逐步楔入对象的深层意蕴，对若干中国传统文化典籍、尤其是上古文化的种种“神秘”，做整体性的破译或所谓“现代阐释”。我们努力追求“微宏观互渗，点线面结合”的境界，追求所谓“中国学”与现代人文科学、东方与西方、中国与世界的融化与汇通。短期内，先献出我们或独立、或分工、或合作，经过多年思考与研究的几种“破译”(《楚辞》、《诗经》、《老子》、《庄子》)；如果条件允许，还将对其他先秦两汉典籍和文化现象做人类学的现代阐释与破解，分期分册出版。

我们渴望支持、理解和批评。

我们希望有更多有志者加入这个“系列”。

叶舒宪　萧　兵　王建辉

1991 年 4 月 20 日

内容简介

本书是两位中国教授和一位韩国教授(《山海经》韩文版译者)长期合作的研究成果。

本书立足于人类学的跨文化大视野，综合运用跨学科的理论与方法，对中国古代“天下第一奇书”《山海经》做“知识考古”性的思想发掘与现代性的意义诠释。

《山海经》假托禹、益所作，因为他们作为部落社会的“祭司王”或巫师长，实际掌握着代神立言、给世界万物“命名”和定位的话语权，符合王者用“大一统”图式控制天下的政治需要。《山海经》图式的原初功能在于“方物”，即按照“同心方”的空间层次模式对普天之下的山河物产进行分类编码，依据远近来判别亲疏，区分善神恶鬼和动植物之宜忌，也往往把“文化他者”怪异化或乌托邦化。《山海经》篇章结构按“南西北东”的特异方位顺序而展开，是因袭“上南下北”的神话宇宙图式，与现代地理观相反，却符合占卜咒术传统。这些要素决定着《山海经》“想象的地理学”或“神话政治地理学”的性质，它不仅为“中华文化一元中心观”(中原中心观)提供了影响深远的古老空间模型，而且流播亚洲各地，甚至在朝鲜半岛的宗教、民俗和诗歌、小说世界中发出悠久的回响。

然而《山海经》这部充满着“怪力乱神”的古书又潜藏着珍贵的历史信息，尤其和古希腊希罗多德《历史》所记中亚草原之路“七种人”有奇妙的暗合之点。以西部大山为母型的昆仑，与怪

异女神或中亚女王传说相联系的西王母之邦，同中原人想象的西部的理想“乐园”互为表里，连结着道家神话体系的“混沌文化丛”和混沌英雄们。

《山海经》中还有具体的证据，表明自远古到先秦时期的中外文化碰触与交流，并以神话民族志的变形方式反映亚洲一些地区的不同人民、文化和习俗，虽与正统典籍相异，却有诗性的真实，如有关萨满巫师、灵药、迷幻方剂和神奇动植物的种种珍闻和素描。

本书所涉及的学科和知识面较广，所探讨的各种古文化现象既神奇又富于学术性，可供文史哲医、地理、方志、民俗、语言、文字、艺术等各方面的专业人员及普通爱好者参考。书中引用数以千计的中外书刊文献，可供研究者博观约取；书中选用各种图片近千种，其说明约当章节内容提要，可方便一般读者浏览观赏。

Abstract

This book is the result of long—term joint research by two Chinese professors and one Korean professor who has translated Shan Hai Ching into Korean.

From the anthropological cross—cultural perspective, based on theories and methodologies of different disciplines, the authors try to decode "the first strange book" of ancient China in the way of "archaeology of knowledge", and seach the modern explanation of this old classic.

In the early time, It is said that Shan Hai Ching was written by Yu and Yi, because both of them were priest—king or great Shaman who were in charge the sacred affairs such as speaking on behalf of gods, naming and locating all the things in the real world. The emergence of Shan Hai Ching suited the needs of politics of Kings who want to control the world magically. The original function of Shan Hai Ching is "Fang Wu" (方物), which means the classifying and coding of all the natural things, including hills and rivers, according to the spatial model of a King of centripetal squares. And judging the intimate and unfamiliar in terms of distance, distinguishing the good gods and evil demons, the suitableness and taboo of plants and animals, it also demonizes of "utopianizes" the cul-

tural "others".

The narrative structure of Shan Hai Ching develops according to a very strange order which runs from south to west, then to north and east, in contrast with the modern maps and geographical thinking, this order follows the mythological pattern of cosmos, but in keeping with the tradition of divination and incantation.

All these elements show that Shan Hai Ching's unique characteristic of a "imaginary geography" or mythological political geography, which not only provided the archetypal mode of space for the worldview of ancient Chinese, who consider their civilization base on one central area (Yellow earth area), but also influenced other parts of Asia, such as Korea, echoed in its religion, folklore, poetry and fictions.

However, although the book of Shan Hai Ching is full of monsters and unusual things, there are actually some valuable historic information hidden in it, especially the correspondence with the seven kinds of peoples of middle—Asia grassland recorded in Herodotus's *History*. The great mountain Kunlun, the motherland of Goddess Xiwangmu, is closely connected with the imagination of paradise of the people in central area of China, and also connected with the Taoist mythological system of Chaos and sages.

There are some concrete evidences to show that the contact and mutual influence between the east and the west are as early as the beginning of the civilizations. Shan Hai Ching indicates a lot of peoples, folklores, and different cultures in A-

sian area, such as Shamanism, the magic medicine and divine plants—animals.

This research covers considerable wide range of knowledge and disciplines, the ancient cultural phenomena are not only very interesting but also containing great academic value, it provides good reference to both experts and general readers in the fields of literature, history, geography, linguistics, folklore, arts, and medicine. And hundreds of pictures in the book will help to understand the main ideas of the authors.

目　录

理论部分

第一章　《山海经》与民族历史的书写问题

党同伐异：本土主义价值观与文化认识的误区 …………… 3

民族情感与现代《山海经》研究 …………………………… 9

《山海经》的文化定位：本土或域外 ……………………… 12

从“西学东源”到“西人东源” …………………………… 14

知识全球化与人文学者的文化身份危机 ………………… 19

小结：《山海经》与民族历史的书写问题 ………………… 23

第二章　《山海经》与禹、益神话

《山海经》作者之谜 ………………………………………… 24

“主名山川”神话解读 ……………………………………… 29

巫师长大禹及禹步 ………………………………………… 34

是官书，还是私书 …………………………………………… 42

第三章　《山海经》神话政治地理观

小引：大一统的需要 …… 51
地理与政治不解之缘 …… 53
"同心方"的想象空间与大一统政治秩序 …… 58
《山海经》：中华文明一源中心观的原型 …… 70

第四章 方物：《山海经》的分类编码
方物、类物、格物 …… 75
化"生"为"熟" …… 89
从"方物"到"方人"："旗"与"族"的分类蕴含 …… 97

第五章 《山海经》方位模式与书名由来
问题的提出：为什么以南西北东为序 …… 104
《山海经》的方位顺序与神话图式 …… 107
《山海经》称"经"的由来 …… 117

第六章 司南：《山海经》方位与占卜咒术传统
"司南"的巫术应用与传说 …… 123
占卜咒术的方位程式 …… 127
占卜思维以南方为基准 …… 132
方山与方台：辨识方位的基准物 …… 139

第七章 《山海经》与"文化他者"神话：形象学的分析
所谓"形象学" …… 146
"文化他者"的怪异化 …… 147
"文化他者"的乌托邦化 …… 160
小结 …… 166

第八章　"大荒"的文化分析——《山海经·荒经》的观念背景

荒远造成怪异 …… 168

中心与边缘 …… 174

可怕的森林 …… 182

第九章　从文本的角度看《山海经》

从著作回到文本 …… 186

神秘化、边缘化 …… 192

从解构到复原 …… 194

小结 …… 199

第十章　《山海经》中的生与死

引言 …… 200

对疾病的认识：对生命的忧患意识 …… 201

死亡的各种样态：对生命的毁灭本能 …… 203

变形：对生命的另一种追求 …… 206

小结 …… 208

第十一章　《山海经》神话里的身体，身体里的《山海经》神话

形象的永恒回归 …… 209

《山海经》神话里的身体 …… 211

身体里的《山海经》神话 …… 215

小结 …… 221

第十二章　《山海经》神话与神仙传说

神仙传说的起源与神话 …… 222

《山海经》中的不死观念 …… 225

《山海经》神话的特性和神仙传说……………………… 234

第十三章 《山海经》与高句丽古坟壁画——以中国与周围文化的关系为中心

《山海经》与高句丽神话……………………………… 242
高句丽壁画的神话、道教世界 ……………………… 255

第十四章 《山海经》的诗化变形——从陶渊明到黄芝雨

神话·巫术·诗……………………………………… 274
陶渊明的《读山海经》:贫乏时代的远游 ……………… 278
黄芝雨的《山经》:恍惚的回归 ……………………… 290
小结…………………………………………………… 297

第十五章 《山海经》神话到小说的转化机制

神话·幻想·小说…………………………………… 299
《神异经》:幻想的颠覆力量与小说叙事的产生 ……… 303
小结…………………………………………………… 311
《狂人日记》:是解构还是再神话化 ………………… 312

考释部分

西　域　篇

第一章 中国与西亚的关涉

草原之路或前丝绸之路………………………………… 323
寿麻与苏美尔…………………………………………… 335
“西膜”所指……………………………………………… 344

西亚文化与中国文化…… 350
《山海经》与亚洲地理…… 361

第二章　草原之路"七种人"
（希罗多德《历史》与《山海经》之比照）
秃头人，哈萨克先民，或苏美尔"尹寺"…… 370
伊赛顿人和乌孙、月氏 …… 389
月氏的种属…… 402
山羊腿人与北狄…… 407
东西方的"独目人"及其故事…… 411
"格里芬"与九婴和翼虎…… 447
掘金蚁，藏犬和金毛鼠 …… 465
"烈风之山"与"风穴"神话…… 478
"群鸟解羽之野"…… 486
"北风之外"的快乐居民与北俱卢洲…… 491

第三章　草原之路上的古欧洲人种
白民、塞种与新疆古欧洲人 …… 506
斯基泰人与"开题"之国…… 527
列（裂）人之俗——东西方的可能接触…… 534

昆　仑　篇

第一章　《山海经》的乐园情结
"乐园"必用韵文描写…… 548
《山海经》乐园指向西部…… 555
乐园，福地，天堂和地堂…… 561

采集经济，或子宫里的快乐混沌 …………………… 571
乐园的幻美，与枯索荒凉对照 …………………… 581
藐姑射，月亮女神岛，海上乐园…………………… 587
“反乐园”…………………………………………… 596
不死和永生………………………………………… 599
难产的恐惧………………………………………… 602
乐园追求的宇宙论意义…………………………… 614

第二章　昆仑与相关地望

泑泽：罗布泊……………………………………… 620
边春之山：舂山：葱岭：帕米尔高原…………… 629
帕米尔高原与黄帝传说…………………………… 640
钟山，烛龙，也在西域？ ………………………… 646
沙漠综合症：《山海经》幻景的成因 …………… 661
峚山：密尔岱山…………………………………… 667
三危与南北人种…………………………………… 671
昆仑神水与地下世界……………………………… 678
昆仑“地下水体”与河伯都居…………………… 689

第三章　昆仑母型

昆仑：和田南山…………………………………… 694
“河源”与域外地名……………………………… 700
昆仑：天地之中 …………………………………… 706
神山昆仑母型种种………………………………… 711
“世界大山”冈底斯……………………………… 726
昆仑与阿尔泰山…………………………………… 736

第四章 日出、日落之山

昆仑，日月所相避隐为光明 …………………………… 742
“活火山”汤谷：沃焦：尾闾…………………………… 744
日月所入之山及其神怪………………………………… 755
日月出没于山海的象征指涉…………………………… 763
明星，曙光之神和晚霞之神 …………………………… 770
开明九首，陆吾九尾 …………………………………… 784
从“开明”到夏启，兼及《九代》之舞 ………………… 789
朝暾、晚霞与太阳的恋爱 ……………………………… 795
西王母和东王公的类似故事…………………………… 801

第五章 神山祀典

山组“共用神”及其祭祀………………………………… 817
神山的祭法与祭品……………………………………… 863
《山海经》的特殊祭式…………………………………… 868

混 沌 篇

第一章 混沌文化

昆仑：混沦：混沌……………………………………… 892
浑脱、混沌与黄帝 ……………………………………… 907
崆峒：空洞：混沌……………………………………… 921
胡：匈：昆：混………………………………………… 926
“胡：壶”与“孤涂：骨朵”与“涵胡：胡涂”…………… 930
胡/夏/昆吾都出自“混沌”…………………………… 951
荤粥、混戎与混沌 ……………………………………… 963
“瓜(州)：葫芦”与敦煌，沌混 ………………………… 976

埻端，于阗：牛国与混沌 …… 982

第二章 混沌舞，盘古舞，浑脱舞

混沌，盘古，女娲与舞仪 …… 999
混沌神的解体与献祭 …… 1012
混沌舞的遗蜕：浑脱舞 …… 1015

第三章 蛇体混沌

轩辕、黄帝与“环蛇” …… 1022
女性混沌与神圣肠道 …… 1031
“咬尾者”，常山之蛇与“蛇轮” …… 1043

第四章 混沌英雄

鲧，共工：雷电对混沌的解破 …… 1055
不周山的破裂和相柳的反叛 …… 1063
叛子“浑敦/刑天”的抗争 …… 1085
“葆江：帝江：祖江”，他们的流血 …… 1090
啄破混沌的神鸟英雄 …… 1097
无头战神与“混沌原则” …… 1101

西 母 篇

第一章 《山海经》里的周人与氐羌传说

西域后稷故事的历史根源 …… 1121
稷泽、都广之野最初都在西域 …… 1129
后稷：潜龙或半鱼 …… 1139
羌人与龙 …… 1150

羌氏与互人的化鱼传说 …………………………… 1162
羌人在西域 ………………………………………… 1188
西王母与古羌习俗、物产………………………… 1201
西王母石室与穴居 ………………………………… 1214
西王母与羌人的猿猴崇拜 ………………………… 1223
夸父也是羌系猿猴神 ……………………………… 1237
西王母以羌女远嫁塞人 …………………………… 1240

第二章　西王母与西部女族

西王母是中亚羌种女王 …………………………… 1245
都广素女与雪山神女，乌米女神………………… 1272
赤乌氏与西域鸟族 ………………………………… 1305
赤国妻氏与大“妣”赤“阴” …………………… 1320
黄帝女魃及“嫫母”的美丑二重性 ……………… 1333
被猎头的旱神：耕父与夏耕之尸………………… 1344
西域女神们 ………………………………………… 1348
参照系之一：贾姆希德娶妻于马秦……………… 1357
参照系之二：揭盘陀“汉日天种”……………… 1363
“西方美人”与异文化追求 ……………………… 1376

第三章　西王母猜想

《山海经》与《穆传》西王母的简单对照 ……… 1381
周穆王西征路线概测 ……………………………… 1400
西王母之邦的大致地望 …………………………… 1415

第四章　桑神、蚕神、螺神、雷神的生命意象

神桑：生命树与哭丧棒…………………………… 1421

《山海经》蚕女神 …………………………………… 1428
蚕神,螺祖与野蚕驯养…………………………………… 1432
蚕神为什么兼为雷神 ………………………………… 1447
作为雷神的黄帝、轩辕与雷祖………………………… 1454
螺蜗的音义互转与象征指涉 ………………………… 1464
蜗螺贝蚌跟月亮运动的对应 ………………………… 1476
螺蜗:白水素女:螺蛳姑娘 ………………………… 1481

巫 药 篇

第一章 甘、咸、覡与萨满巫
羡门、施糜、甘、咸都是萨满………………………… 1487
《山海经》巫咸面面观 ………………………………… 1494
"不咸文化"与 bøgy(伯克)…………………………… 1502
"覡"和"甘"与萨满有关系吗 ………………………… 1514
《山海经》与萨满教经典 ……………………………… 1520

第二章 尹/君/巫的类缘
尹与 EN ……………………………………………… 1524
伊尹和他的"权杖" …………………………………… 1531
"君:昆:犬"与太阳 ………………………………… 1542
"十"、"卐"、"卍"与巫 ………………………………… 1550
"膜拜"之礼来自何方 ………………………………… 1557

第三章 迷幻药与生命树
"寿麻:Soma"及其特性 ……………………………… 1563
"建木:寿麻:枲麻"及其结构 ……………………… 1578

"寿麻：建木：Soma"之母型种种 …… 1581
寿木与不死树 …… 1604

第四章 仙药、圣草的实用/巫术功能
瑶姬或巫山神女化作"媚药" …… 1610
蟾酥、蛤蟆菌与月宫灵药 …… 1626
月宫桂树的象征功能 …… 1635
扶竹，寿木：筇竹杖 …… 1645
神竹、仙草有"节"的原由 …… 1655

第五章 《山海经》的原始性医药
灵物、巫药及其效验 …… 1660
奇特疗效之巫术机理 …… 1680
语词疗法 …… 1684
服佩 …… 1689

第六章 神树护卫者
太阳神鸟离朱 …… 1695
三头神 …… 1712
泰逢与 Typhon …… 1722
圣兽们 …… 1726
贰负，蛇与灵药 …… 1737
执辔之狗，猰㺄，鼢犬，灵獒，膜犬，匈奴狡犬，蚼犬，蜪犬，穷奇，狍鸮……都是藏犬之变 …… 1748
从渠叟、氍毹说到猰貐 …… 1770
赏奇析疑为的是建构强势话语 …… 1777
猰貐、贰负为灵药的生死之争 …… 1781

传　说　篇

第一章　黄帝与蚩尤

黄帝为什么成为《山海经》一系主神 …… 1799
蚩尤不出于东方而原住南方 …… 1808
蚩尤的化形 …… 1819
蚩尤与枫木崇拜 …… 1825
黄帝/蚩尤：晴雨或明暗之冲突 …… 1831
战鼓败蚩尤 …… 1835
三苗，驩兜，丹朱 …… 1846

第二章　帝俊及其亲属

重提夷夏东西 …… 1853
“俊：舜：喾：夒”的分分合合 …… 1856
“夒：喾”与猿猱 …… 1863
“俊：舜：喾”的太阳神格 …… 1880
“舜：俊：喾”亲属的分析比照 …… 1889
舜的姚姓、妫姓与服象 …… 1902
王亥与河伯与有易的纠葛 …… 1910
伯益、屏翳与鹭凤 …… 1918
羿、般和商均的文化性格 …… 1922

第三章　东北夷祖先神的神话性格

颛顼，幽都之神 …… 1942
少昊孺养小太阳：颛顼 …… 1947
韩流、颛顼的人工头形畸变 …… 1953

颛顼化为鱼蛇冬眠 …………………………………… 1960
鲋鱼：美人鱼，或河猪…………………………………… 1965
鲋鱼，伯服，伯夷父 …………………………………… 1977

珍 异 篇

第一章 《山海经》骏马及其神异
驹骁、驮骒，鹿蜀和罗罗 …………………………… 1981
吃虎豹的驳马 ……………………………………… 2006
汗血马的病因与神圣性 …………………………… 2013
天马、龙马的由来及其价值取向………………………… 2029
人马交合 ………………………………………… 2055
太阳与神马 ……………………………………… 2069
文马，吉量，鸡斯之乘，吉尔吉斯名马…………………… 2072
奚仲与战车 ……………………………………… 2082
奇肱与长肱 ……………………………………… 2088

第二章 圣牛，“猛”豹，水鹿，奇羊
牛，名称和形象的游走性………………………………… 2093
犲皇：瘤牛和封牛…………………………………… 2103
犛牛或旄牛 ……………………………………… 2109
猛豹或貘：威慑大兽的小动物………………………… 2113
水鹿 ……………………………………………… 2122
大尾羊和四角羊 …………………………………… 2136

第三章 平凡的怪物
“不明生物体”似即视肉 ……………………………… 2144

流黄之国出产尘土 …………………………………… 2148
怪鸟、神鸟的真相………………………………………… 2153
羽民与卵生 ………………………………………………… 2178

第四章　玉宝

食玉、种玉和捞玉………………………………………… 2187
美丽的棋石或砾石 ……………………………………… 2193
火精与火齐(珠) ………………………………………… 2203

附录一　海内外学者有关叶舒宪及其研究的评论文摘(续)
………………………………………………………………… 2208

附录二　海内外学者有关萧兵及其研究的评论文摘(续)
………………………………………………………………… 2230

附录三　海内外学者有关郑在书及其研究的评论文摘 … 2249

后　记

插图目录

1. 异族，俘虏：对“文化他者”的蔑视 …… 6
2. 伊斯兰圆形世界图 …… 61
3. 金文中的“国”字 …… 65
4. 晚清所刊的毕献方物图 …… 76
5. 周官九畿服图 …… 79
6. 东亚的宗教寰宇地图 …… 81
7. 先天八卦方位图 …… 111
8.《河图》、《洛书》中五行（或中数）方位、颜色分配图 …… 114
9. 濮阳西水坡 M 45墓结构图 …… 116
10. 希腊人刺瞎“独目人”的眼睛 …… 148
11. 远方异人：“文化他者”之误传 …… 151
12. 吞噬骑士的犬头人 …… 157
13. 弼成五服图 …… 178
14. 无头人 …… 210
15. 夸父追日 …… 211
16. 橐非 …… 213
17. 烛阴 …… 214
18. 乘黄 …… 214
19. 异形人 …… 215
20. 内经图 …… 217
21. 桑林野合图 …… 218
22.《金瓶梅》中的插图 …… 218
23.《黄庭内景经》插图 …… 220
24.《太平经》里《乘云驾龙图》 …… 253
25.《太平经》里《东壁图》中的真人 …… 253
26. 人面鸟类 …… 257
27. 德兴里古坟壁画上的万岁 …… 257
28. 插翅人 …… 258
29. 五盔坟四号墓壁画上的乘鹤神仙 …… 260
30.《列仙图》中的王子乔 …… 260
31. 五盔坟五号墓壁画上的农业神 …… 261
32. 五盔坟五号墓壁画上的火神 …… 261
33. 五盔坟五号墓壁画上的制

轮神 ………………………… 263
34. 五盔坟四号墓壁画上的磨石神 ………………………… 263
35. 五盔坟四号墓壁画上的冶匠神 ………………………… 263
36. 庆州天马塚中发掘的磨石装饰 ………………………… 263
37. 江西大墓壁画上的飞仙 ………………………… 272
38. 五盔坟四号墓壁画上的乘鸟神仙 ………………………… 273
39. 中国新疆古代人种分布及原始欧洲人种颅骨 ……… 330
40. 伊娜娜女神 ………………… 353
41. 青铜轮形器和车轮 ……… 355
42. "十"字族符号 …………… 357
43. 萨尔贡一世 ……………… 359
44. 希罗多德想象中的自亚速海到"北风以外"的示意 ………………………… 369
45. 没有须发的古地亚 ……… 376
46. 阿布神庙十二石像 ……… 378
47. 苏美尔人头像 …………… 382
48. 三星堆青铜人像 ………… 384
49. 乌孙文物 ………………… 394
50. 西周时期的白种人头像 ………………………… 405
51. 马腿人和羊胫人 ………… 409
52. 中亚和北亚类"独目人"岩画 ………………………… 413
53. 内蒙岩画:割痕人面 …… 415
54. 额中"太阳眼" …………… 417
55. 印度神猴哈奴曼 ………… 428
56. 奥德修巧骗独目人 ……… 434
57. 奥德修们刺瞎独目巨人 ………………………… 437
58. 英雄摔倒独目人 ………… 439
59. 三目(?)头像 …………… 441
60. "太阳人"或"猴面人" …… 443
61. 鹰鹿图 …………………… 450
62. 格里芬鹰扑食坚蹄类家畜 ………………………… 452
63. 人面鸟身有角有尾怪鸟 ………………………… 456
64. 格里芬扑噬麋鹿 ………… 460
65. 毗沙门天王及其眷属和部从 ………………………… 477
66. 戴尖顶小帽的斯基泰人 ………………………… 508
67. 塞人文物 ………………… 519
68. 塞种及其服饰、佩带 …… 528
69. "开题"——颅骨穿孔 …… 533
70. "乃立冢土,戎丑悠行" …… 536
71. "径路:Akinak"式短剑 … 542
72. "乐园"(Paradise)在何方? ………………………… 556
73. 鸵鸟:大马爵 …………… 559
74. 射鸵逐羚 ………………… 594
75. 驯鹰或驯鸟 ……………… 639
76. 柱状目睛青铜人面 ……… 653

77. 绘有怪物的古罗布泊地图 …………………………… 663
78. 多层陶灯 ………………… 681
79. 冥土巨蛇或宇宙蟒 ……… 685
80. 毗湿奴,或大自在天睡在“蛇筏”上 ………………… 687
81. 以大象为食之鹏风 ……… 738
82. 女神:日出之山 ………… 747
83. 太阳环绕昆仑升降 ……… 765
84. 东西二向的扶桑若木 …… 770
85. 神虎开明 ………………… 779
86. 古罗马“双面”门神 ……… 781
87. 双面女神 ………………… 783
88. 九首开明 ………………… 788
89. 夹两龙而升天 …………… 791
90. 太阳神树 ………………… 796
91. 阿波罗追求达芙妮 ……… 797
92. 月神常仪与月中桂树 …… 808
93. 西王母与东王公 ………… 810
94. 日月之恋 ………………… 812
95. 代表日、月的鸟、虎和扶桑树 ……………………… 815
96. 亚述守护神:人面有翼的公牛 ……………………… 836
97. 镇墓用鹿角和镇墓兽 …… 844
98. 干舞 ……………………… 855
99. 玉璋及其执持 …………… 864
100.“巫术圈”或“婴祭” ……… 869
101. 撒旦:可怕的黑暗或“混沌” ……………………… 898
102. 人类由“混沌”里生出 … 900
103. 浑脱 …………………… 908
104.“浑脱”渡江 ……………… 911
105. 牛的祭祀、牺牲或解破 ………………………… 915
106. 太牢:牛的牺牲 ………… 919
107. 古文字里类“胡”的字 … 932
108.“骨朵” …………………… 936
109. 深目高鼻或多须的“胡”人 ……………………… 947
110. 女体:陶壶:昆吾 …… 953
111.“胡”的造像 ……………… 964
112.“胡”或匈奴的形象 ……… 972
113. 天空女神努特的“圆形”相 ……………………… 992
114. 苏美尔神牛 …………… 995
115. 混沌解破,洪水泛滥 … 1017
116. 唐代抱“浑脱”胡俑 …… 1019
117. 蟠龙或卷龙 ………… 1026
118. 蛇绕女神 …………… 1033
119. 女娲与月 …………… 1036
120. 神圣的肠子:生命之通道 ……………………… 1038
121. 伊米尔“身化宇宙” …… 1041
122. 蛇绕水瓶或女神 ……… 1042
123. 蟠曲圆卷之龙 ………… 1044
124. 龙拉雷车 …………… 1047
125. 蛇轮或蟒车 ………… 1053
126. 西亚的生命符号 ……… 1060
127.“神鹰”与“豹猫”的仪式之

战 …………………………… 1072
128. 龙生九子 ………………… 1076
129. 英雄伊阿宋的再生 …… 1084
130. 天鹅与猎人 …………… 1092
131. 帝神屠戮混沌 ………… 1095
132. “神人兽面”与无头战神 ……………………………… 1103
133. 蚩尤执五兵 …………… 1118
134. 神树上的西王母 ……… 1136
135. 西方手持“生命树”的女神们 ………………………… 1138
136. 西王母 ………………… 1140
137. “人面鱼身”合体和“珥鱼人面” ……………………… 1144
138. 盘羊:内卷的角 ……… 1166
139. 以“羊”形为标识的羌戎陶器 ………………………… 1171
140. 羊角形图纹 …………… 1172
141. 鱼形人 ………………… 1175
142. 双耳“马鞍形”陶罐 …… 1179
143. 持物青铜立人造像 …… 1181
144. 射鱼 …………………… 1186
145. 羌戎文化在西北高原的分布 ………………………… 1194
146. 帕米尔古墓出土铜、铁器 ……………………………… 1200
147. 西王母与嘉禾 ………… 1207
148. 戴胜的西王母 ………… 1209
149. 华胜和滕纹 …………… 1211
150. 山神西王母 …………… 1217
151. 亚洲游牧地带的猴面岩画 ……………………………… 1233
152. 髑髅 …………………… 1234
153. “猴面人” ……………… 1236
154. 占据“中心”的西王母 ……………………………… 1251
155. 人兽媾合与繁育信仰 ……………………………… 1275
156. 出浴的戴安娜 ………… 1279
157. 雪山神女:吉祥天女 … 1281
158. 见于西域的印度性爱女神 ……………………………… 1285
159. 爱米神 ………………… 1289
160. 性器:女神:大比赤阴 ……………………………… 1294
161. 迦梨:时母女神的两面相 ……………………………… 1302
162. 印度女战神“难近母” ……………………………… 1304
163. 鸟的女神 ……………… 1307
164. 赤乌、三青鸟与西王母 ……………………………… 1309
165. 凤凰衔嘉禾 …………… 1311
166. 火凤凰:朱雀:鹑火之禽 ……………………………… 1314
167. 鹑形神鸟 ……………… 1315
168. 大妣赤阴:牝器的形象或象形 ……………………… 1324
169. 椭圆形的“大妣赤阴” ……………………………… 1327

170. 校巫 …………………… 1352
171. 安坐在山丘的西王母、东王公 …………………… 1370
172. 西王母高踞人首蛇身神之上 …………………… 1382
173. 会见西王母 …………………… 1391
174. 世界树和太阳树扶桑 …………………… 1422
175. 蚕女 …………………… 1437
176. 蚕及蛹的造型和纹样 …………………… 1440
177. 蚕马女和马鸣菩萨 …… 1444
178. 民间所祀四臂蚕神 …… 1446
179. 先蚕之祭 …………………… 1452
180. 雷神、连鼓与雷车、雷鼓 …………………… 1460
181. 蜗身兽或兽形蜗 ……… 1466
182. 螺贝：自我增殖的财宝 …………………… 1467
183. 蜗螺女神 …………………… 1470
184. 螺旋形生殖器 ………… 1473
185. 蜗螺壳之贡献 ………… 1474
186. 法螺 …………………… 1475
187. 满族的萨满巫 ………… 1490
188. 印度女巫调制“迷幻药” …………………… 1495
189. 击鼓的巫医：萨满 …… 1497
190. 渐入幻境的印度舞女 …………………… 1517
191. 持“权杖”的人像 ……… 1533
192. 神人纹样石膏瓶 ……… 1535
193. 鹿角棒 …………………… 1538
194. 权力话语的斧钺 ……… 1540
195. 卐族符号 …………………… 1551
196. 田(巫)：太阳和繁育的符号 …………………… 1554
197. 小河沿文化陶罐及符号 …………………… 1555
198. 苏美尔人双手交握为礼敬 …………………… 1559
199. 人格化的神树 ………… 1565
200. 享受祭祀的“人神树” …………………… 1568
201. 毒参菇的雌雄人形根 …………………… 1570
202. 汉镜里的建木 ………… 1571
203. 羽人—生命树：世界树 …………………… 1573
204. 北欧“宇宙树” ………… 1580
205. 神兽、仙人拱卫九枝生命树 …………………… 1582
206. 棕榈——建木形圣树 …………………… 1584
207. 滋润生命的枣椰树 …… 1586
208. 人形柄蘑菇伞 ………… 1589
209. 神圣的蛤蟆菌 ………… 1590
210. 升麻 …………………… 1595
211. 大麻 …………………… 1599
212. 毒参菇根制护身符 …… 1601
213.《本草》里的麻黄 ……… 1603

214. 东西方神树构图的对照 …………………………… 1605
215. 西方女巫及其所用迷幻药 …………………………… 1608
216. 作为“媚药”的爱神或爱神草 ………………………… 1613
217. 灵芝“三秀”或三珠树 …………………………… 1615
218. 酒神节里饮酒食药的狂欢者 ………………………… 1618
219. 美人草 ………………… 1624
220. 神树——女神 ………… 1625
221. 月亮神树 ……………… 1627
222. 番蔓陀罗雌蕊和野生菌 …………………………… 1629
223. 飞翔的月亮神，或常仪 …………………………… 1630
224. 月蟾狂舞 ……………… 1632
225. 达芙妮变成“月桂” …… 1637
226. 中国月树：桂树 ……… 1640
227. 印第安先民吸食迷幻药 …………………………… 1643
228. 发光的仙药 …………… 1644
229. 芦苇状生命树 ………… 1654
230. 有节的神树 …………… 1657
231. 蝙蝠 …………………… 1688
232. 海南岛俦人佩药方式 …………………………… 1693
233. 太阳与太阳神火之禽 …………………………… 1696
234. 西王母与三头凤 ……… 1698
235. 三足神鸟的演进 ……… 1699
236. 凤凰：离朱 …………… 1705
237. 三头神鸟 ……………… 1706
238. 三头凤 ………………… 1708
239. 三头人 ………………… 1715
240. 彗星图 ………………… 1717
241. 伊斯塔女神 …………… 1720
242. 东西方文化的“生命果”与多角星图 ……………… 1721
243. 保卫生命树的圣鸟兽 …………………………… 1727
244. 圣羊保卫生命树 ……… 1728
245. 中朝文物里的圣兽与神树 …………………………… 1729
246. “狮身人面”鎏金铜带饰 …………………………… 1733
247. 保卫神树的九首开明 …………………………… 1736
248. 蛇与生命树 …………… 1740
249. 英雄杀死守宝的怪物 …………………………… 1747
250. 生命树的卫护 ………… 1749
251. 用藏獒为模特的“桀瓠” …………………………… 1750
252. 现代藏獒 ……………… 1752
253. 藏犬——灵獒 ………… 1756
254. 广西左江崖画里的巨犬 …………………………… 1758
255. 獒犬扑噬野猪 ………… 1762

256.“犬面饕餮”饰牌 ……… 1765
257. 猛犬噬咬吃草动物 …… 1771
258. 英雄袭击格里芬夺得圣树 ……… 1782
259. 蔓陀罗:押不芦 ……… 1792
260. 迷幻药草及其古怪的根 ……… 1794
261. 盛满“麻醉药”的容器 ……… 1797
262. 伏羲、女娲与大蚩尤神 ……… 1814
263. 三角神牛 ……… 1821
264. 蚩尤与牛首龙 ……… 1824
265. 颇似蚩尤的“黡张” …… 1829
266. 夔牛 ……… 1836
267. 鼍甲纹铜鼓 ……… 1838
268. 铜鼓祭 ……… 1841
269. 神物盾 ……… 1844
270. 鸟喙羽人 ……… 1852
271. “帝舜:帝俊”控制天地诸神 ……… 1858
272. 行走中的猿 ……… 1864
273. “昊”或“吴”:冠戴太阳的巫酋 ……… 1881
274. 人首鸟身太阳神,或羲和 ……… 1895
275. 太阳神由莲花生出 …… 1897
276. 服象 ……… 1905
277. 象和象牙杯 ……… 1907
278. 大蟹:母神 ……… 1917
279. 太阳和犁具 ……… 1934
280. 兽口生灵:幽都的人口 ……… 1945
281. 玉琮及其图纹 ……… 1952
282. 猪龙 ……… 1956
283. 兽口:玄宫:死亡/诞生的通道 ……… 1964
284. 猪:雨水、丰饶和淫欲的象征 ……… 1976
285. 野马和野驴 ……… 1982
286. 野驴 ……… 1983
287. 新发现的野马 ……… 1985
288. 野马或騊駼的比较 …… 1987
289. 骡子和摔跤的匈奴人 ……… 1988
290. 蟨——跳鼠 ……… 1992
291. 变形动物文身图样 …… 1995
292. 似羊似驴的动物 ……… 1998
293. 斑纹动物 ……… 1999
294. 虎纹兽:罗罗 ……… 2004
295. 驳马 ……… 2006
296. 独角兽 ……… 2007
297. 汗血马 ……… 2018
298.“汗血马”的后代 ……… 2018
299. 蒙古马与西域马 ……… 2026
300. 一团旋风桃花色 ……… 2028
301. 天马行空 ……… 2030
302. 飞马,或角端 ……… 2033
303. 天马与飞鸟 ……… 2034
304. 飞马和独角马 ……… 2036

305. 龙马 …………………… 2037
306. 龙马:有翼带角的神马 …………………… 2040
307. 有"角"骏马 …………………… 2045
308. 人兽的交合 …………………… 2056
309. 阿波罗等神族与"喀戎"人头马身怪的战斗 …………………… 2060
310. 人头马身造像 …………………… 2063
311. 太阳与马 …………………… 2071
312. 文马或"鸡斯之乘" …………………… 2073
313. 游牧人用的大车 …………………… 2084
314. 系着绳索的"异族"俘虏 …………………… 2086
315. 生着羽翼和鸟尾的格里芬 …………………… 2099
316. 人面,或有翼的犬、狐、马 …………………… 2100
317. 印度瘤牛 …………………… 2104
318. 牦牛 …………………… 2110
319. 以小制大的怪兽 …………………… 2116
320. 生着大角的鹿 …………………… 2123
321. 阿克泰翁之死 …………………… 2126
322. 水鹿 …………………… 2127
323. 水鹿,龙虱和蛟蜃 …………………… 2129
324. 格里芬的食草动物化 …………………… 2131
325. 萨满鹿与"太阳神鹿" …………………… 2135
326. 太阳神鹿 …………………… 2137
327. 大尾羊 …………………… 2140
328. 四角羊 …………………… 2142
329. 神圣的鸱鸮 …………………… 2154
330. 外国的猫头鹰造像 …………………… 2156
331. 人面鸟 …………………… 2179
332. 捞玉 …………………… 2194
333. 彩砾 …………………… 2196
334. 旧石器时代"巫术性"贝壳和矿石 …………………… 2198

理论部分

第一章

《山海经》与民族历史的书写问题

党同伐异：本土主义价值观与文化认识的误区

汉语中有“党同伐异”这个成语。它指的是一种政治态度：和自己同一派系的就拥护和偏袒，不一派的就攻击讨伐。其实，从扩大的意义上说，人类与生俱来的天性中就已潜存着党同伐异的倾向。个人在社会生活中总是自发地表现出这种倾向。先举一个常见的例子：婴幼儿初次面对陌生人时难免会感到恐惧，产生本能的排斥反应。尤其是当他们见到与自己周围司空见惯的人完全相异的外国人时，躲避和哭叫往往是第一反应。个人是这样，一个民族或一个社会群体也是如此。我们汉语中自古就没有把外国人当作和我们自己一样的人，从“蛮夷”到“洋毛子”、“鬼子”，这些措辞里体现着极其鲜明的党同伐异倾向。从文化观上，我们可把这种倾向视为本土主义价值观的直接表现。

人类学家麦克杜格尔博士(Mcdougall)在 1898 年说：

> 任何动物，其群体冲动，只有通过和自己相类似的动物在一起，才能感到心满意足。类似性越大，就越感到满意。……因此，任何人在与最相似的人类相处时，更能最充分地发挥他的本能作用，并且得到最大的满足，因为那些人类举止相似，对相同事物有相同的感情反应。①

从这种党同伐异的天性上看，人类种族之间的彼此敌视和歧视也就是顺理成章的了。人们在接受相似性的同时必然会排拒相异性。于是，丑化、兽化、妖魔化异族之人的现象自古屡见不鲜。人类学家报告说，从某些未开化民族的古代文献和绘画艺术中，可以找到种族歧视的许多实例。在法国山洞和其他地方发现的人类粗糙画像，大概是描绘旧石器时代的人类的，这些图画或者雕刻，很像近代未开化民族的艺术作品，说明了画动物比画人物容易，画动物的技术要比画人物技术高超得多。因此，只依靠图画来描述当时存在的人类的生理特征是不可靠的，但是反映巴休人和卡菲黑人战斗的巴休人名画则大不相同。画中两个种族的相对尺寸、不同肤色和两个种族所使用的战争工具都特别具体。一般说来，巴休人夸大了他们自己的某些特征，弱化了其他种族。例如，对方的头部一概画得很小，而没有特征，平平淡淡。在埃及，3000 多年前，艺术家们——“未受训练但并非不善于观察的民族学家”——用人类四大种族的画像装饰了皇墓的墙壁。第 19 朝代的埃及人认为世界只可分为：(1)埃及人，艺术家们把他们漆成红色；(2)亚洲人或闪族人，被漆成黄

① 〔英〕哈登：《人类学史》，廖泗友译，山东人民出版社，1988 年，第 2～3 页。

色;(3)南方人或者黑人,被漆成黑色;(4)西方人或北部人,被漆成白色,眼睛发蓝,胡子美丽。每一种人都有自己独特的装束和特征,能彼此明显地区分开来。除了这四大种族体型,古代埃及人还画了其他人类种类。它们的绝大多数至今仍能辨认出来。这种民族歧视倾向较早地出现在埃及史前和史后早期的石板彩画中①(参见插图 1)。

本土主义价值观既然是每个社会成员在特定社会群团中不得不接受和信奉的集体意识,那么作为该社会一员的作家、艺术家乃至政治家、学者也都自然难免受其约束。就学术研究方面而言,如果说这种文化价值观在自然科学研究中的影响作用相对有限的话,那么它对于人文研究者具有明显的制约作用,在相当程度上影响研究者的立场、观点和结论。

知识社会学的创建者曼海姆就曾标出"知识的存在关联"问题,对社会与文化研究是否能够达到客观性表示怀疑。晚近的社会学家布尔迪厄又重新提出类似的疑虑,并从三个角度对社会学自身进行批判性的反思:

第一,研究者作为社会成员在社会中的位置对其研究的影响。

第二,研究者在学术界,这个社会子空间中的位置对其研究的影响。

第三,社会学本身的智识偏见。

布尔迪厄在一次访谈中又专门涉及这一问题,他指出:"在我看来,在社会科学中错误的主要来源之一是科学处于一种失控的状态,即没有控制好科学与对象之间的关系,这种状况导致

---

① 参见〔英〕普尔(R. S. Pode):《人类学研究所期刊》第 16 期,第 371 页。

图1　异族、俘虏：对“文化他者”的蔑视

（古埃及造像：上，印欧人种俘虏；中，左上为努比亚俘虏，其他主要是内米特人；下，尼格罗人种俘虏）

人类种族之间往往党同伐异，即中国古人所谓“非我族类，其心必异”。古埃及人表现本族以外的人种相当准确，可惜也采取了“本土主义”态度：异族人绝大多数以俘虏或奴隶形象出现。《山海经》对远方人种也不免抱有偏见。

了人们将与对象发生的关系投射到对象上。当我读社会学家写的一些作品时令我感到痛苦的是，那些其职业就是要使社会世界对象化的人，最后被证明他们很少能使他们自己对象化，他们很少能认识到他们那些形似实非的科学话语所谈论的东西其实并不是对象本身，而是他们与对象之间的关系。”①从布氏措词中这两个“很少能”的关系可以看出，研究者偏离客观性的根本原因是没有意识到自己作为研究者的本位立场和社会偏见对自己眼光的限制。鉴于此，布尔迪厄提出，一种真正的反观社会学必须不断地保护自己以抵御“认识论中心主义”（epistemocentrism）、“科学家的种族中心主义”（ethnocentrismof scientist）。这种“中心主义”的偏见之所以会形成，是因为分析者把自己放到一个外在于对象位置上，他是从远处、从高处来考察一切事物的，而且分析者把这种忽略一切、目空一切的观念贯注到他对客体的感知之中②。

举例来说，考古学本来是社会科学中较为接近自然科学的一门学科，它以地下发掘出的实物作为重构历史原貌的依据，应该说比文学批评更容易达到客观性。可是实际情况并非如此。我族中心主义的优越感同样会使考古学家全然迷失方向。20世纪初叶倡导“聚落考古学”的德国考古学家古斯塔夫·科辛纳（G. Kossinna）便是一个典型代表。他从历史语言研究转向考古学研究，为的是用地下发现的证物去证明德国是所有印欧语民族的发祥地。

---

①② 布尔迪厄：《文化资本与社会炼金术》，上海人民出版社，1997年，第100～101页。

同被称为芬兰人和苏美尔人的民族一样，所有这些民族都是他从马格尔莫斯（Maglemosian）文化中引申出来的。为了炫耀在欧洲其他考古年代学关系上的德国考古年代学的位置，科辛纳试图把几乎所有的发明都归因于它的居民，而且把这些创新的传播当作德国统治者对其他民族支配的结果来解释。科辛纳把他的考古学研究称之为一种爱国实践。这种研究含有使考古学上的案例成为德意志扩张的正当理由的倾向①。

科辛纳的爱国考古学自然使人联想到许多类似的本土主义学术观点。如我国学者中就有人根据元谋猿人的发现来推断人类的发祥地在云南；还有人依据《山海经》等古籍中的只言片语来论证古希腊人和古希伯来人皆发源于中国（详后）。这些争第一、争正统的学术要求实际上已经不知不觉地背离了学术研究本身的范围。

事实上，本土主义的价值取向对于学术研究的影响并非个别的现象，而是具有相当的普遍性。不仅一般学者所难免，即便是见过大世面的大师级学者有时也会情不自禁地受其束缚。这就更值得我们关注和反思了。如曾留学英德的现代国学大家傅斯年，虽一生倡导国学研究走与科学相接轨的道路，并在他一手创办的中央研究院历史语言研究所身体力行，在学术方法上要求学习西方，“利用自然科学供给我们的一切工具”，但骨子里仍然没能摆脱本土主义的目的论。他所撰《历史语言研究所工作之旨趣》结尾处留下三个口号，后两个形成了有趣的张力：

二、要把历史语言学建设得和生物学地质学等同样。

---

① 参见布鲁斯·炊格尔：《时间与传统》，蒋祖棣等译，三联书店，1991年，第101页。

三、我们要科学的东方学之正统在中国!①

对“科学”的向往和争“正统”封建意识在这位学者心目中竟然能够相安无事、并行不悖。可以说,使中国固有的文史之学与西方的生物学和地质学那样的“科学”接轨,这是西学东渐以来的知识全球化进程给本土的“国学”改造带来的现代幻想;而让科学的东方学的正统在中国,这是怀有深厚本土情结的中国学人面对知识全球化冲击的自卫式反应。同类的反应也鲜明地体现在现代学人对《山海经》的研究中。

民族情感与现代《山海经》研究

历史的事实表明,不同文化之间的相互认识的真实程度与它们之间接触和交往的频度是成正比的。各个民族之间封闭隔膜的时间越久,往来交流的机会越少,曲解和误读对方文化的概率也就越大,自我中心式的想象的作用力度也越高。常常由此构成漫画式夸张变形的异民族、异文化图像,形成积重难返的民族偏见。《山海经》一书在构成和强化华夏文明中的“远方异人”观念方面,具有不可替代的作用。现代以来中国学界的《山海经》研究虽已开始摆脱“远方异人”的汉族中心主义正统观念的束缚,但因受到民族情感和价值因素的左右,仍然在重复着某些旧的偏差,与科学研究的客观性标准尚有相当的距离,值得从文化认知的方法论上加以检讨。

---

① 岳玉玺等编:《傅斯年选集》,天津人民出版社,1996年,第183页。

在人文性特征明显的文化研究的范围中，由于认识对象同认识主体在文化身份上的潜在关联性，认识活动的展开往往不可避免地受到主观因素及意识形态因素的牵制，发生某种有意识或无意识的方向性偏离，而不易像在自然科学研究中那样使认识主体与其认识对象之间可以始终保持清晰的界限和相应的距离，从而相对保证认知结果的客观公正。又由于人文性研究成果的非实验性、非量化的局限，后来的研究者不易从科学的意义上对前人的理论观点进行证实或证伪的检验，这就为主观随意性的推测与想象力的驰骋提供了广阔的余地。那种聚讼纷纭、莫衷一是的局面就成了人文学科研究中常遇的困境。当然，改换另一角度，也有人会把这种局面视为百花齐放式的学术繁荣之体现。

比如《山海经》的作者及著述年代问题，今日的研究者不得不直接面对数十种不同的观点①。与其把这类局面当作争鸣之繁荣，毋宁理解为人文、社会科学研究缺乏规范和客观标准的局限性所在。

以地缘意识、民族情感和爱国精神为心理基础的本土主义价值观在个体和集团的精神生活中所扮演的作用，及其对学术活动所产生的微妙影响，尚未得到认识论方面的充分评估。后殖民主义的理论争论在此方面引发了令人瞩目的问题。近来《山海经》韩文本的译者郑在书教授提出，传统的华夷论在今日的神话研究中并未销声匿迹。“举例而言，箕子之朝鲜开国说，徐福之日本开国说，殷人的发现美洲说等，这些均是中国人依照

---

① 蒙传铭《〈山海经〉作者及其成书年代之重新考察》已列出 23 种异说，但在笔者看来仍有不少遗漏。参看《中国学术年刊》，台北，1994 年第 3 期，第 244～253 页。

自我中心主义观念来解释神话及传说的结果”。应借鉴后殖民主义的视角加以批判和解构①。郑在书的这一倡议尚未得到中国学人的响应，其原因似乎不言而喻。杰缅季叶夫指出：

> 民族情感在人的心理生活中占有重要地位。因为民族性是个人终生的和几乎是最稳定的社会特征。人的富和穷可能变化，社会的、阶级的、党的属性可能变化，可能成为无神论者，可以信奉上帝，可以改变宗教信仰，然而，人的民族性则是亘古不变的。当人在自己的民族属性事实中寻找自尊的源泉时，民族情感就能起到补偿作用。民族情感所具有的补偿作用和心理自卫特性越强，民族情感所具有的民族主义形式就越鲜明。②

当民族情感的道德要求高于一切时，文化认知的方向自然会向本土主义倾斜。然而，世界局势的迅速变化不以个人或个别民族的意志为转移。全球化的进程使那些传统深厚、历史悠久而又相对闭锁的文化面临巨大的社会转型和思想、观念、情感的转型。在人们世代相因、习以为常的从本土文化立场考察事物的观点之外，又出现了前所未有的新视野，那就是从跨国的(transnational)、跨文化的(cross－cultural)和全球的视界去考察事物的观点。这种立场、角度、出发点的转换必然会给旧的课

① 参看[韩]郑在书：《再论中国神话观念：以文本的角度来看〈山海经〉》，《中国神话与传说学术研讨会论文集》，台北，汉学研究中心，1996年。

② [苏]杰缅季叶夫：《论民族冲突心理》，张广翔译，《现代外国哲学社会科学文摘》，北京，1991年第5期。

题带来新的可能性，并促成传统的学术格局和学术思路的改变。这一点在《山海经》这部古典著作的研究中亦有突出的表现。

《山海经》的文化定位：本土或域外

《山海经》自古以来被视为奇书怪书，正人君子或“不敢言”，或以其内容荒诞不经、难以查实而弃置不顾，类同痴人说梦，或以妄作之伪书视之①。20 世纪初，西方文化中的“神话”概念经由日本传入中国，给素以“不语怪力乱神”为正统的人文知识界带来巨大变化，产生了与西方学术接轨的神话学、民俗学。在新的参照背景和学术眼光之下，这部书的品位和价值也经历了一个由卑到尊、由废到用的 180 度大转向。称之为神话宝库、神话故乡者日渐增多，称之为我国古代类书、百科全书、中国文化“第一宝典”，乃至“人类最重要古文献”者亦不乏其人②。最近又出现一种更大胆的观点，认为《山海经》是可以解决世界范围内文化起源之谜、改写人类文明史的远古实录信史③。在这些截然相对的观点背后，不同的文化价值观起着重要的作用。

关于《山海经》所记述的地理范围，历来虽颇多争议，但在近世西学东渐之前，基本上认为是中国本土的山川地理志。在本土说的内部，现代学者又出于不同的地域立场，在巴蜀说、齐鲁

---

① 吕思勉《中国民族史》第 8 页注谓《山海经》是晋时人“据汉后史志伪造”，上海，中国大百科全书出版社，1987 年。

② 参看袁珂、李丰楙、张岩等学人的论述。

③ 胡远鹏：《〈山海经〉：揭开中国及世界文化之谜》，《淮阴师专学报》1995 年第 3 期。

说、楚国说、云南说、东北说等异说之间相争不下。然而从最初走出国门并建立了世界意识的学人开始，对《山海经》的看法就有了日渐扩大的趋势。曾有海外游历经验的梁启超率先提出一种惊世的推测：《山海经》反映的不是华夏文化的地理观，从内容上和语言风格上都好像是翻译过来的外域地理书。其《翻译文学与佛典》有云："语最古之译本书，吾欲以《山海经》当之，此经殆我族在中亚细亚时相传之神话至战国秦汉间始写以华言，故不独名物多此土所无，即语法亦时或诡异；然此不过吾个人理想，未得确实佐证，不能断言。"①这一推测得到少数学者的认可。如苏雪林提出阿剌伯半岛地理书之说："笔者断定此书为阿剌伯半岛之地理书，古巴伦人所作，而由战国时波斯学者，携来中国者。中、东、南、西、北五《山经》所记为半岛西北阿美尼亚高原及其四境之诸山。《海内》《海外》诸经则里海、黑海、阿剌伯海、印度海、地中海之记载也。然已杂有不少神话。《大荒》诸经，则完全为神话地理。"②

另有一种观点认为《山海经》所记载的是以中国为中心的古亚洲地理。如孙文青说：

> 现在的越南、老挝、柬埔寨、泰国、马来亚、缅甸、那迦、不丹、尼泊尔、克什米尔；苏联境内中亚的乌兹别克、哈萨克的一部分，西伯利亚的唐努乌梁海、贝加尔、赤塔以及堪察

① 梁启超：《翻译文学与佛典》，见张曼涛编《佛教与中国文学》，1981年，台北，第346页。

② 苏雪林：《昆仑之谜》，广东出版社，1956年，台北，第7～8页。

加、千岛、库页到海参崴的绝大部分；蒙古、朝鲜和日本、琉球。①

卫挺生也发表了与此类似的观点，以为《五山经》乃战国时代燕昭王听从其师驺衍子之主张，组织训练青年人士分东、南、西、北、中五路探险，踏勘宇内外之山川的记录报告。燕昭王在2300年前的这一雄图壮举“使中华民族之地理知识东达太平洋（日本东京湾），南达印度洋（孟加拉湾），北达北冰洋（鄂毕湾），西达中亚（阿富汗北部及浩罕之玄池）”②。凌纯声等也有类似看法，但在梁启超所说的“确实佐证”方面尚无多少进展。

比上述亚洲地理说更加宏大的是世界地理说。持此说者借助于当代的某些地理学、人种学知识及考古成果，把《山海经》一书解为中国古人率先记载的有关世界地理和民族分布情况的实录（详后）。以上的观点表明，《山海经》的文化定位问题，迄今尚在本土或域外之间游移未定。下文拟透过这些争议的表象，侧重在学理探讨的背后去发掘价值观的潜在张力。

从“西学东源”到“西人东源”

本土主义的价值取向为人文学者提供的最常见的理论预设是：本族或本国的文化优于世界上其他国家和民族的文化。在

① 孙文青：《山海经时代的社会性质初探》，《光明日报》1957年8月15日。

② 卫挺生：《科学的山海经今考·山经地理图考弁言》，中华学术院，1974年，台北，第3页。

这样一种可以不经过证明就当成公理的理论预设的作用下，学术研究的倾向性结论早在研究工作展开之前就已经成竹在胸、呼之欲出了。研究工作的进行成了按照既成的思路搜罗和排比相关资料，通过各种分论点的提出及发挥，使我族优越的结论由潜到显，获得又一次的具体说明。在 20 世纪初叶到二三十年代的中西文化大论战中，人们对于这种本土立场的论证方式已经司空见惯。观王新命等十教授《中国本位的文化建设宣言》，可略知该派人士立论之心态。再往上溯，早在 17 世纪围绕传教士和西学问题的争议中，即可窥见此种自卫心态之远源。由此而形成的一种对待西方文化挑战、消解其影响压力的自卫策略，就是在本土文化中寻找与西方文化要素相对应之处，进而以“古已有之”的逻辑将外来文化的优长追根溯源到我们自己的历史传统中去。近有学者把这种本土主义的文化认知策略概括为与西学东渐的时代风潮针锋相对的“西学东源”法。真可谓兵来将挡，水来土掩。可为人类学的文化变迁研究提供活例。

谁知时隔半个多世纪，在全球化进程加速发展，中国通过改革开放和现代化建设而大步走向世界之际，本土情结及其文化认知策略又以新的形式表现出来。当年那种西学东源的研究思路在今日的文化研究中不绝如缕，而且变本加厉，更趋向于极端化。近来《山海经》研究中呼声甚高的“西人东源”说，便可引为本土主义文化策略的典型个案。《〈山海经〉与世界文化之谜》一书作者写道：

> 自公元前 2286 年大禹治水起，到前 2196 年启即帝位止，约 90 年间，启在希腊一带，精心经营，以出色的成就，建成辉煌的克里（启）特（氏）文化，成为古希腊文化的高峰和象征。在禹即帝位后，国号曰夏，尊大穆之阳为大夏。克里

特岛上的诺萨斯、米诺斯王宫，就是鲧、禹的宫殿，其规模之宏大，结构之精美，像迷宫一样，令世人叹为观止。

《山海经·大荒西经》和《海外西经》中，关于启的活动比大禹的记述多些，这是因为启在古希腊居住的时间最久，而在帝位只有9年。

夏文化，是当时世界第一流的文化，曾经直接覆盖亚、欧大陆和非洲大陆北部的广大空间；其内涵的丰富和影响之深远，也是历史上无与伦比的。……在建筑上，除了像诺萨斯王宫、古神殿、神庙那样的古希腊建筑外，大禹还修筑了“众帝之台”即群帝的金字塔。①

除了作为西方文明源头的古希腊罗马之外，欧洲历史上后起的诸文明民族以及古希伯来人也都被溯源到《山海经》。且看同书中《古代欧洲的炎黄子孙》等篇的系列论说：

《大荒西经》云：有国名淑士，颛顼之子。

淑士，即今瑞士，其名与苏彝士、斯威士兰等在语言上有相似之处。

又云：有人名曰石夷，来风曰韦，处西北隅以司日月之长短。有五采之鸟，有冠，名曰狂鸟。

石，古有dan、duo、du及tuo等读音，如石、柘、拓等即是。此处的石夷，即今之德国、独逸。

又云：西海之外，大荒之中，有方山者，上有青树，名曰柜格之松，日月所出入也。

---

① 宫玉海：《〈山海经〉与世界文化之谜》，吉林大学出版社，1995年，第153～154页。

此"西海之外"，西海应为大西洋；外，就是不在海中。方山，应为勃朗峰。方，古读有 bang、pang、fang 三种；如傍、旁、芳就是。勃朗峰处阿尔卑斯山脉西端，为当地最高峰。"日月所入"，就是极西的地方。也写作方氏，就是佛朗斯和法兰西。

又云：有弇州之山，五采之鸟仰天，名曰鸣鸟。爰有百乐歌儛之风。

按"弇"，应读为 an，如庵；弇州，即安达卢西亚，为比利牛斯半岛。

又云：西海渚中，有神，人面鸟身，珥两青蛇，践两赤蛇，名曰弇兹。

渚，就是岛屿；这里指英吉利。"弇兹"指西方日落处之神或山，古读与英吉利(English)相近。

犹太人即古时的有邰式，姜姓，为炎帝神农氏之后，封于邰，号有邰氏。《史记·周本纪》说："周后稷名弃，其母有邰氏女，曰姜原……"①

从论证的依据来看，如此一些事关重大的判断主要是从语音方面推导得来的，即把汉字读音同西文地名发音相近者作为立论根基，这未免过于单薄，而且有古今音不分之嫌。就在德里达等学者对西方传统的语音中心主义进行彻底清算之际，东方学界却出现了利用语音偶合现象为西人觅祖寻根的尝试。这实在令人感到惊诧。这位作者还在行文中表白了某种一元论文化观："如果人类曾有共同的祖先，有过共同的语言，那么一个民族、一个国家及其文化本身，更不能是多元复合的。特别是上古

① 宫玉海：《〈山海经〉与世界文化之谜》，第161～162页。

时代，人类的总人数相对地少，活动范围相对狭窄，没有共同的语言文化是不可想象的。随着氏族的孳生蔓延，活动地域的分散化和较固定化，逐渐形成文化上的差异。”如果此种一元文化说并不能在当代人类学中找到佐证，那么很可能仍与本土中心的价值观难脱关系。我们接着读到：“黄河与长江之间的中原大地，正处适中，多少朝代都建都于此。它连结着长江、黄河，通达五湖四海，曾经成为上古世界的政治、经济、文化中心。从这里传播出去的中华文化，则为整个人类的和平、繁荣与进步，贡献出自己无穷的活力。”

这种极有耸人视听之效的以华夏为中心和源头的一元论全球史观，或可称之为“泛中华主义”，它自然使人回想起学术史上屡屡重现的类似的极端观点，如 20 世纪初传播论派的人类学家那种昙花一现的泛巴比伦主义和泛埃及主义学说。从思想和价值观的历史联系上看，不妨将此类泛中华主义的当代主张视为天朝帝国那种“普天之下，莫非王土”的本土正统的政治地理观借助于现代全球地理新视野而置换、再生出的夸张变体形态。此一个案清楚地表明：本土主义价值观如何在全球化和欧美思想体系东移的情况下以复制自身的形式作出回应，以及这种文化复制的机制如何借助学术研究的问题而获得突出的表现。

然而，更令人关注的并非上述观点的提出，而是如此极端的本土主义倾向竟能在学术研究领域较广泛地流行，乃至在以弘扬传统为号召的社会舆论氛围支配下，能够获得相当普遍的认同。像《新华文摘》这样有影响的刊物也乐于披露此类观点。如该刊 1993 年第 7 期转载的《〈山海经〉及其研究》一文说：“即使现今西方学者所一致公认的人类最早文明中心之一的苏美尔文明，也是中国人所创造的。……著名的伊甸园究竟在哪里？亚当、夏娃都是谁？世界上三大宗教关于创世纪的说法，它们的关

系如何？这一系列具有国际水准的疑难问题，都可以通过对《山海经》等中国古籍的深入研究而找到答案或线索。”经过这些渲染，在泛中华主义日益助长新的民族自大幻觉的同时，《山海经》也就成了《河图》、《洛书》再世，九天玄女的秘传，变得更加神秘起来。与这种汉族中心文化观相应，少数民族学者中亦有不尽相同的本土主义新论。如将现居住在云南的彝族同1700万年前的云南元谋猿人直接挂钩，进而探讨中国文化之源的彝族文化学派等。结论虽各异，但都以“弘扬”为基本宗旨和研究者的出发点，暴露出文化认知方面具有普遍性的文化身份问题。

知识全球化与人文学者的文化身份危机

跨国公司与世界性大市场格局的建立，资源与劳动力的全球共享，物质生产和消费的全球化，技术革命特别是信息技术的突飞猛进，这些都在促使人类加速迈进所谓“地球村时代”。与这一必然进程相应，知识的全球化这一命题的提出，成为精神生活和学术研究领域的自觉要求。

后发型的现代化国家在这种全球化过程中扮演着被历史牵着走的被动角色。西方作为一种“异文化”(other culture)，从原来的敌对者不知不觉地变成了东方国家的现代化榜样和未来文化发展前景。这一现实给本土知识分子所带来的失落感和错位感又自然引发出文化身份(认同)的焦虑。

克服此种文化认同危机的常见心理反应模式不外乎两种：要么就是全部地或部分地放弃地方本位的立场，自觉地和以外来异文化为代表的世界文化相认同；要么就是坚守国族本位的传统立场，并坚信本土文化的价值必将在未来世界格局中发扬

光大，起着最为重要的作用。像梁启超这样的国学大师之所以不经论证就推测《山海经》为“最古之译本书”，或许正因为他的学历和眼界已使他能够超越国族的界线，用世界公民的眼光来审视文化问题了。如其《欧游心影录》所云：“为什么要有国家？因为有个国家，才容易把这国家以内一群人的文化力聚拢起来，好加入人类全体中助他发展。所以建设国家是人类全球进化的一种手段。”在如此通达的全球化眼光之下，《山海经》所记究竟是本土地理还是域外地理，都不会影响该书本身的价值。相形之下，那些坚持本土立场和观点的人则在民族情感上有所牵挂，不可能脱离自己的国土用外来的眼光去读中国的古书。对于这一类研究者来说，不论是足未出国门的纯粹本土学人，还是身在海外的华裔学人，一种通过学术途径弘扬或报效祖国文化的赤子之心，时常会在学术著述的字里行间流露而出。从科学研究的性质来看，这些过分强烈的情感因素当然不利于保持中立的立场及客观冷静的原则，由此而导致文化认知方面的某种失衡与偏向，也就在所难免了。卫挺生在其《科学的山海经今考》系列的第一编《山经地理图考》之弁言中说：“挺在美国最高学府，得见平日不易见之图书。先完成《穆天子传今考》三编，出书以奉献于国人。”然后又以同样的方法拟研著《科学的山海经今考》。当然也只是献给“国人”，而非献给世界的。他还有感于《山海经》被古人当成小说，“遂使我民族之古先贤哲创造时代之伟举，淹没而不彰，被诬冤而莫伸”①。出于此种民族情感的激励，他希望用美国陆海空军的百万分之一实测分色地图为参照，“科学”地解决《山海经》的地理问题。从这些表白不难看出，外来的“科学”只是手段，本土的弘扬才是目的。从一国一族的立

① 卫挺生：《科学的山海经今考・山经地理图考弁言》，第3页。

场上判断，这样的著述动机似也无可厚非，通常还会受到赞许和鼓励。但从跨文化的立场看，如此的研究能否保证结论的可信性，还是一个疑问。

与上述情况相类似，纯粹本土的学人在表白弘扬动机方面，常常显得更加壮怀激烈。如公木在为《〈山海经〉与世界文化之谜》所作的序中说："在他看来，人类不仅曾有过共同的语言，还出于共同的'根'；现在人类，大多是伏羲、女娲、神农、轩辕的后代。在他看来，宏伟的巨石文化，辉煌的金字塔文化，神秘的古希腊、罗马、玛雅、印加等文化，都与中华文化密切相联，气息相关。古代的中央帝国，曾是全世界的政治、经济、科技、文化的中心；中国不仅有四大发明，还有四十大发明，四百大发明，并是所有宗教、理念的源头。等等，等等。这一切都是从《山海经》中发现的，而且据说已逐渐为考古学及其他有关学科的成果所证明云云。"①在笔者看来，这里所能证明的不是实有的事实，而是研究者的本土中心情结及其所制约的思考方式。作序者公木对此也有一定的认识，他接着说："余于此固不敢遽信，亦乏胆识相与月旦。但观其神志，聆其言谈，确若刹那真如，颇似破玄妙之禅机，生神奇之领悟，体现出思维的解放与精神的自由。人生中果有一刻达到这般自信，也就可以称得'生得其所'，实亦有足多者。"既然连书中所说的内容都不敢相信，还要对著书的动机表示赞赏，这就把做人的自信与做学问的求真混为一谈了。思维的解放也好，精神的自由也好，若不能适应知识全球化所要求的文化相对论态度，其对研究者的作用恐怕会弊大于利的。假设每一国族的研究者都以同样的本位和自信去放纵其"精神自由"的话，科学研究的存在本身也就成了问题。

---

① 宫玉海：《〈山海经〉与世界文化之谜》，第2页。

因为在各个文化中孵化出的知识与真理的传统概念在全球化的语境之中难免要遭遇消解、调适与重构的命运。如詹姆斯·哈密尔所说："与其认为知识的内容是事实，不如说是人们的各种思考方式。"①多参照系的出现给本土视角的单一性、相对性提供了对照和反思的契机。千百年来既定的思考方式所建构的知识、所把握的真理，也就不得不面对和异文化的相异思考方式进行对话的新现实，不得不在形成中的全球化视野和语境中重新检验其自身的合理性与存在的依据。

作为推进知识全球化、倡导文化相对主义之先驱学科的文化人类学，在如何面对异文化，解决人文学者的身份危机方面，已作出有益的启示。人类学在文化认知方面最重要的方法论贡献就是通过田野作业深入文化他者之生活的方法②。这种改变文化身份的做法可以使研究者一方面学会用异文化的观点看问题，另一方面也能借助于他者的反观之效，发现和揭示自身文化的弱点与局限，从而在认识论上和在情感、心态上真正消解我族中心主义。

---

① 参看欧阳桢：《知识的全球化：作为跨学科和多元话语的比较文学》，沈小茜译，《中外文化与文论》，第1辑，四川大学出版社，1996年，第136页。

② George E. Marcus and Michael M. J. Fischer, *Anthropology as Cultural Critique*（《作为文化批判的人类学》）, Chicago, University of Chicago Press, 1986, p. 116.

小结:《山海经》与民族历史的书写问题

以上的讨论明确了本土主义与全球化对文化认知的潜在制约,以及这种制约在现代的《山海经》研究中的突出表现。由此还会引发出的问题是:《山海经》与民族历史的书写。这一问题的深入探讨势必把我们的目光从当代引向远古,引向《山海经》所由产生的民族文化背景和国家政治背景。具体而言,有下列子课题有待讨论:

1.《山海经》这样一部空前绝后的书是在什么样的文化背景中产生的?上古时代各个社群、集团不同的地理观和世界观是如何整合成为统一国家的地理观和世界观的?

2.《山海经》的五方空间图式如何奠定中国一源中心的世界想象图景之原型,因此而成为后世泛中华主义价值观的空间基础,乃至在当代置换出一源中心的世界历史观?

3. 作为"宏大叙事"的五方空间图式与中国乃至东亚、世界地理的剪裁、对应的过程如何藉民族历史的重新书写而成为张扬一元论世界史观的契机?

4. 以《山海经》为代表的中国中心的知识类型的建构及其制度化过程是怎样的?在什么时代,主要由什么人来完成的?

这些课题将构成本书理论部分以下章节的主要内容。

第二章

《山海经》与禹、益神话

《山海经》作者之谜

关于《山海经》这部千古奇书的始作者，现在可看到的最早的说法出于西汉时国家图书馆的权威学者刘秀（歆）所撰《上〈山海经〉表》。尽管四库馆臣对此奏表是否真出于刘秀手笔存有疑虑，但晋郭璞作序时已引录其文，可见由来已久。在没有实质性的证伪根据的情况下，仍照录于《山海经》书后①。在这篇写给当权者看的校后记中，首先交待的便是本书的来历和写作背景，原来据传和治水定九州、创建夏王朝的神话英雄大禹有关：

① 《四库全书总目》卷一百四十二子部五十二小说家类三云："旧本所载刘秀奏中，称其书凡十八篇，与《汉志》称十三篇者不合。《七略》即秀所定，不应自相牴牾，疑其赝托。然璞序已引其文，相传已久，今仍并录焉。"

《山海经》者，出于唐虞之际。昔洪水洋溢，漫衍中国，民人失据，敧岖于丘陵，巢于树木。鲧既无功，而帝尧使禹继之。禹乘四载，随山栞（刊）木，定高山大川。益与伯翳主驱禽兽，命山川，类草木，别水土。四岳佐之，以周四方，逮人迹之所希至，及舟舆之所罕到。内别五方之山，外分八方之海，纪其珍宝奇物，异方之所生，水土草木禽兽昆虫麟凤之所止，祯祥之所隐，及四海之外，绝域之国，殊类之人。禹别九州，任土作贡，而益等类物善恶，著《山海经》。①

此处把《山海经》的成书同禹治平水土、开辟下民生存空间的创业背景联系在一起，将作者确指为禹手下的功臣益等人，引发了后世一系列怀疑、争辩和否定的意见。及至今日，相信这一说法的学界中人，恐怕不会超过十分之一。然而，《山海经》是否即为禹时之书的问题是一回事，这部令后世文献学家难以归类的语怪之书为什么会同大禹发生联系则是另外一回事。这后一个问题乍听起来似乎近乎荒唐——因为夏禹之时尚未有文字系统，如何能有如此大部头的著作出现，实可怀疑，但深入探究又可发现，传说中大禹的某些超凡异能与神圣功绩又确实与《山海经》书中的内容构成有一定的对应关系。考察《山海经》与禹发生关联的神话时代所提供的原因，对于理解这部书的内在性质颇有助益。换言之，虽然我们知道将《山海经》上溯于禹或益的做法是古人的一种假托，但仍然有必要弄明这种假托的所以然之理由。

比刘向、刘秀父子更早看到过《山海经》的司马迁，在其《史记·大宛列传》末尾处提到《山海经》时，与《禹本纪》一书相提并

---

① 袁珂：《山海经校注》附录，上海古籍出版社，1980 年，第 477 页。

论，认为二者所述内容过于怪异，不如《尚书》所言九州山川那样真实可信①。他虽未言及《山海经》的产生时地与作者，却在同《禹本纪》相提的措辞中隐约暗示了与禹的某种关联。王充《论衡·别通篇》将这一关联全盘道出：

> 禹益并治洪水，禹主治水，益主记异物，海外山表，无远不至，以所闻见，作《山海经》。非禹益不能行远，《山海》不造，然则山海之造，见物博也。董仲舒睹重常之鸟，刘子政晓贰负之尸，皆见《山海经》，故能立二事之说；使禹益行地不远，不能作《山海经》，董刘不读《山海经》，不能定二疑。②

王充此说，或本刘秀上表，唯董仲舒睹重常之鸟一事为其所添加。董子（公元前197～前104）比司马迁年长不止一辈，假若王充此说不是出于"虚妄"的话，那么董仲舒就是迄今所知从政治视角最早引证《山海经》之人。同篇讲到孝明帝读《苏武传》，见武官名曰栘中监，以问百官，百官莫知。王充对此大发感慨，再次举出董仲舒与刘向据《山海经》以释解疑难的博学榜样："'木'旁多'文'，字且不能知，其欲及若董仲舒之知重常，刘子政之知贰负，难哉！"③从这口气看，董、刘二位之事似乎在汉代已传为佳话，不像凭空捏造出的典故，所以《山海经》在汉初已行世是可由此得到旁证的。汉人把这书的著作权远溯于禹、益之时，后来因袭此说者仍不在少数。如东汉赵晔《吴越春秋·无余外

---

① 〔日〕泷川资言：《史记会注考证附校补》（卷一百二十三），上海古籍出版社，1986年，第1986页。

②③ 王充：《论衡》，诸子集成本（七），上海书店，1986年，第133、134页。

传》就有和王充相同的说法。《隋书·经籍志》则云："萧何得秦图书，故知天下要害。后又得《山海经》，相传夏禹所记。"郦道元《水经注》序及《濁漳水注》并云"禹著"。刘知几《史通·杂述》亦有"夏禹敷土，实著《山经》"的记述。颜之推《颜氏家训·书证篇》又以问答的形式肯定了《山海经》为"夏禹及益所记"，认为其中一些秦汉以后才有的地名只能表明后人羼入的痕迹，不足以质疑原文的古老性①。余嘉锡从唐无名氏《文选集注》、陶渊明《读山海经》诗注引公孙罗《文选钞》中找到已佚《山海经序》之三句，其词云：

> 禹治水，巡行天下，遂令伯益主名川（川上疑脱山字）。②

从上述材料看，自西汉至唐之间，《山海经》为夏禹或伯益所作的说法流行不衰。我们只能按时间先后排比出各家所言，却难以确定这一著作权之说究竟是谁在何时提出的。下面将参照《山海经》的内容特色而分析此书被归于禹与益的内在原因。

诸家述及禹（或益）著《山海经》的动机，时常说是"主名山川"、"主记异物"或"命山川，类草木，别水土"等。这里所说的"名"、"记"和"命"、"类"、"别"都含有"命名"而加以区别的意思。《山海经》中每述一地、一山、一水、一物均有"曰××"和"其名曰××"的句式，显然与一般猎奇志怪的小说有不同旨趣，其命名类物的意向几乎贯穿于全书。兹引录其首篇《南山经》及末篇

① 参看《颜氏家训》第十七，诸子集成（八），第 37 页。

② 余嘉锡：《四库提要辨证》（卷十八子部九），中华书局 1980 年，第 1118 页。

《海内经》之首节以示其例：

> 《南山经》之首曰䧿山。其首曰招摇之山，临于西海之上，多桂，多金玉。有草焉，其状如韭而青华，其名曰祝余，食之不饥。有木焉，其状如穀而黑理，其华四照，其名曰迷穀，佩之不迷。有兽焉，其状如禺而白耳，伏行人走，其名曰狌狌，食之善走。丽麂之水出焉，而西流注于海，其中多育沛，佩之无瘕疾。①

> 东海之内，北海之隅，有国名曰朝鲜、天毒，其人水居，偎人爱之。西海之内，流沙之中，有国名曰壑市。西海之内，流沙之西，有国名曰氾叶。（第441～442页）

在前段引文中，叙述者先后交待出䧿山、招摇之山两种山名，祝余、迷穀两种植物名，狌狌一种动物名。如果再加上水名，总共是六种事物的名称穿插在首段叙述中。后段引文依次交待了三个国度的地理位置和它们的国名。不难看出，《山海经》前五篇构成的《五藏山经》与后面的《海经》虽在叙述内容对象和文字习惯上有明显的不同，但是在强调事物之名称这一点上却表现出惊人的一致性。这就不能不让我们思考，这样一部记述千奇百怪之物的古书究竟有怎样的撰述动机？为四方百物确定名称这样一种现象与夏禹有什么关联？

① 袁珂：《山海经校注》，第1页。本书引用《山海经》均据此，以下仅注页码。

“主名山川”神话解读

这样提出问题之后，我们很容易便在上古传说背景中找到解答的线索：原来禹在古人心目中的伟大文化功绩除了治水一项外，还有一项就是命名。而且，记载禹命名之功的是比《山海经》要权威得多的上古“信史”《尚书》。其《吕刑》篇云：

> 乃命重、黎，绝地天通，罔有降格。群后之逮在下，明明棐常，鳏寡无盖。皇帝清问下民鳏寡有辞于苗。德威惟畏，德明惟明。乃命三后，恤功于民。伯夷降典，折民惟刑；禹平水土，主名山川；稷降播种，农殖嘉谷。三后成功，惟殷于民。①

所谓“绝地天通”指开辟以来最重要的一件大事，“使人神不扰，各得其序”（孔安国传），确立宇宙秩序，为万物和人类规定其生存空间。“三后”即伯夷、禹与稷。在“绝地天通”的新秩序建立之后，分别奉上帝之命完成了创设刑典、平水土名山川和发明农业耕种的三大功绩，可视为神定的宇宙自然秩序之上的文化秩序。在此值得注意的是禹的“主名山川”，因其治水勋业声誉远播，反倒使这一非生产性的符号创举相对不为人所重视，几乎淡忘掉了。

---

① 《尚书正义》（卷十九），《十三经注疏》，中华书局，1980 年，第 248 页。《墨子·尚贤》引用此段，称为“先王之《书·吕刑》”，见《墨子间诂》（卷二），中华书局，1986 年，第 56 页。

何谓“主名山川”？孔安国传云：“禹治洪水，山川无名者主名之。”孔颖达疏：“伯禹身平治水土，主名天下山川，其无名者皆与作名。”又云：“山川与天地并生，民应先与作名。但禹治水，万事改新，古老既死，其名或灭，故当时无名者禹皆主名之。言此者，以见禹治山川为民于此耕稼故也。”周秉钧先生将“主”和“名”二字分开来训释，以为指“主其名山名川也”①。从比较神话学的通例看，创世神话中有一种类型就是语言创造世界万物，常见的表现形式就是创造主——上帝一类全知之神，用命名的方式来展开创造活动。希伯来人的《圣经·旧约·创世记》让耶和华神扮演的这种语言创世最具有代表性，其内在的哲理又可用老子《道德经》中“无名，天地之始，有名，万物之母”这句箴言来概括②。人类语言学家和宗教学家用“言灵信仰”和法术思维来解释此类语言造物观念，并且论证了这种语言崇拜及其实践在史前和初民社会中的普遍性。

《古埃及巫术》一书作者沃利斯·巴奇指出：古代埃及人对关于名称的知识抱有极为敬重的态度。起名和呼名的知识不论对于活人还是对于死者都具有法术性魔力。人们确信，只要掌握了某一个神灵或鬼怪的名字，当面呼叫其名，那么该神或该鬼就会答应他并听任其调遣。对古埃及人而言，人的名字就是和其灵魂一般重要的生命组成部分，或者就是其身体或其身体的另一半。此种观念由来甚久。早在公元前 3200 年的法老培皮一世（Pepi Ⅰ）金字塔墓壁上，就可读到如下铭文：

---

① 周秉钧：《尚书易解》（卷五），岳麓书社，1984 年，第 292 页。

② 参看叶舒宪：《言意之间：从语言观看中西文化》，《陕西师大学报》1991 年第 3 期。

> 培皮已经获得净化。他手中拿好王权，准备好自己的王位，并在众神之船上就坐下来。拉神让培皮朝向西方航行，并在那些活人头上写下培皮之名……培皮向前行进，培皮对他的名字感到高兴，他和他的另一半“卡”在一起。①

法老之名与身体构成他的存在的各一半，名字的重要性如何，于此不难看到。涂掉一个人的名字就意味这个人的毁灭。叫出一个人的名字，是死者复归阳界的条件。

在一则埃及创世神话中讲到，万物和众神都未出现之时，唯有创造主单独存在。他创世的方式是说话：“我形成了我的嘴，喊出了我那具有魔力的名字，这样我便加入到凯波拉神（Khepera）的发生过程之中，由时间初始的原始物质中造出我自身。在我之前无物存在。”②由此可知，古埃及人把创世事件视为神自呼其名的结果，主持命名的符号行为显然具有非同小可的神圣意义。这也可帮助我们反过来理解禹与益的“主名”工作在神话思维时代的特殊重要性。在“有名万物之母”的逻辑支配下，山川和动植物等在未得到神圣命名之时似乎根本就不存在。掌握“名”的知识者往往拥有超常的认知能力或预卜能力，因而可以成为神秘信息的传授者。《汉学堂丛书》所辑《河图括地象》中有一则神话，将半人半兽之神说成神秘名称的拥有者，是他预卜了灾难的降临，并启导禹帮助人民安度灾难：

> 八年水厄解，岁乃大旱，民无食。禹大哀之，行旷山中，见物如豕，人立，呼禹曰：“尔禹，来岁大旱，西山土中食，可

①② 巴奇（Wallis Budge）：《古埃及巫术》（*Egyptian Magic*），城堡出版社，1978年，第158、161页。

以止民之饥也。"禹归，以问于太乙曰："何应欤？"太乙曰："腥腥也。人面豕身，知人名也。"禹乃大发民众，以食于西山。太乙，亦禹之师也。①

"知名"与"呼名"在这个故事中的神秘法术意义十分明显，其背后潜在的信念是，"名"的知识是由某超自然神力所支配的。

现代人类学家的研究可为老子"有名万物之母"的卓越命题提供解释。利奇指出，原始社会的初民只对那些他们觉得有用或有意义的东西才赋予名称。"换个方式可以这么说，当人们把一个特定的范畴词赋予一类事物时，他便创造了那类事物。一个事物如果没有名称，就不被认可是一个事物；在社会的意义上'它不存在'"②。从名称与事物的这种认同关系出发，"主名山川"一类神话母题的潜在蕴含就容易理解了，那绝不能简单地等同于现代人给新生事物取名的行为，而应还原到语词创世的神话思维背景中去。"原始社会的许多仪式序列和神话序列的特点是，行仪式者必须扼要重述世界的创始，而这种创始也就是通过神话把一连串的名称赋予各种各样的人、地方、动物和事物。世界是通过分类而创立的，重复叙述世界的分类过程结果把它吸收的知识传之久远"(引同上)。《山海经》一书的主要内容便是叙述世界的分类过程，更准确地说是叙述上古时代中国人所理解和想象的世界景观。其分类的基本范畴是"山"和"海"、"内"和"外"，以及南西北东中五方方位。叙述世界分类的过程也同时就是命

① 袁珂、周明编：《中国神话资料萃编》，四川省社科院出版社，1985年，第246页。

② 〔美〕利奇：《从概念及社会的发展看人的仪式化》，见史宗主编《20世纪西方宗教人类学文选》，上海三联书店，1995年，第507页。

名的过程。万事万物，鸟兽虫鱼等一切存在物均通过这个过程而获得其在世界秩序中的位置。这种“命名与必然性”的关系使《山海经》的叙述在神异怪诞之中体现出哲学认识论的价值。“主名山川”的工程实不亚于创世主的第二次创造。“名”与“实”之间的认同与互动建立在法术思维的逻辑之上。

波兰仪与布罗赤在《意义》一书中指出：

> 一个有了名字的人被他的名字所扩大了，就像一个物体被装上了把手，或像一个人由于盛装而转变成一种更具有包容性的存在。一个人还可以仅仅凭着他的影子而扩大自己的存在。名字、把手、服装和影子均可被视为是人或物的组成部分。根据初民思维中部分与整体相认同的逻辑，名字也就可以代表拥有该名字的人，影子可以代表投射出影子的实体。卡西尔在其《象征形式哲学》第二卷中对此做了大量说明。值得关注的是，初民的想象力大大地依赖于符号与实体之间往复无穷的互动关系。①

此类关系在上古神话中和仪式活动中经常得到突出表现。下面便是古埃及神话中的一例：

伊西丝被视为神通广大的巫者，她使丈夫死而复生。公元前 1300 年流传下来的一则埃及故事被当作祛毒的万灵的咒语，其中讲到伊西丝如何凭借“名”来施展法术：伊西丝设计迫使太阳神拉道出其“名”。除此名外，“天界和世间的一切，她无所不晓”。相传，她造了一条蛇，拉在行走中被此蛇所伤，无药可救，

---

① 波兰仪(M. Polanyi)、布罗赤(H. Prosch)：《意义》(*Meaning*)，芝加哥大学出版社，1975 年，第 136～137 页。

唯有依靠伊西丝的法术来救治。她却宣称，如她不知道拉的隐名，其法术不能奏效。拉试图蒙骗伊西丝，将他的多种称谓一一告知，而蛇毒却更引起剧痛，最后不得不告出他的隐名。伊西丝的咒语方才生效，解除疼痛。“其名不可知者”这一代称，在埃及宗教典籍中比比皆是，此称谓用于最高神无非因为他不受法术控制①。相反，凡有名的事物，当然都难逃法术、咒语之控制。

巫师长大禹及禹步

人类学的研究表明，现实中能够获得“名”的知识启蒙的只是社会群体中的个别首领。而在远古部落社会，酋长、头人往往就是亲自职掌与超自然力交通的祭司长或巫师长，这种政教两职合一、一身而二任的情形，可为理解禹身为王者而兼有异能的现象提供参照。有关他与超自然力相交通的记载几乎史不绝书，原因亦在于此。从中不难窥见一位大巫的身影。

《楚辞·天问》云：“河海应龙，何尽何历？鲧何所营？禹何所成？”王逸注：“或曰禹治洪水时，有神龙以尾画地。导水所注当决者，因而治之也”。“言鲧治鸿水，何所营度，禹何所成就乎？”孙诒让纠正说：“营，惑也。乱也。（《淮南子·原道》精神乱营，卢辩注云，营，犹乱也。）言鲧禹同治水，何以鲧独惑乱，而禹独成功乎？王注失之。”②自古流行的说法是，鲧禹治水，前者失利，后者成功，主要在于方法得当与否。《山海经·海内经》则把

① 参看〔美〕克雷默：《世界古代神话》，魏庆征译，华夏出版社，1989年，第62～63页。

② 游国恩主编：《天问纂义》，中华书局，1982年，第109页。

这一事件叙述为政治上的得失："洪水滔天，鲧窃帝之息壤以堙洪水，不待帝命。帝令祝融杀鲧于羽郊。鲧复生禹。帝乃命禹卒布土以定九州。"(第 472 页)治水本是善事，只因鲧之治水"不待帝命"，且偷窃帝之息壤，有欺君犯上之罪，所以竟遭杀身之祸。禹则是奉帝之命去治水，成功的背后有至上神的绝对意志，难怪会有超自然力的启发和帮助。墨子对鲧禹二位的评价便依照天神圣意为标准，他说："然则亲而不善，以得其罚者谁也？曰若昔者伯鲧，帝之元子，废帝之德庸，既乃刑之于羽之郊，乃执照无有及也，帝亦不爱。则此亲而不善以得其罚者也。然则天之所使能者谁也？曰若昔者禹、稷、皋陶是也。"①从《天问》提供的线索可知，禹后来居上取得治水的成功，主要在于超自然力的作用。洪兴祖《楚辞补注》引《山海经图》云："夏禹治水，有应龙以尾画地，即水泉流通。"林云铭《楚辞灯》亦云："应龙佐禹，画地泉流，是物无不效命矣。"吴任臣《山海经广注》引《山海经佚文》也有类同上述的说法，都将战胜洪荒的秘诀——疏导之法归于应龙的发明。《拾遗记》还对此补述了又一个细节：

> 禹尽力沟洫，导川夷岳，黄龙曳尾于前，玄龟负青泥于后。玄龟，河精之使者也。龟颔下有印，文皆古篆，字作九州山川之字。禹所穿凿之处，皆以青泥记其所，使玄龟印其上。②

《尸子》中另有河精为禹献上《河图》之说；《水经注》又有洮水中长人受黑玉书的记载。凡此种种，可知顺应神意的禹是如

---

① 孙诒让：《墨子间诂》(卷二)，中华书局，1986 年，第 55～56 页。

② 袁珂、周明编：《中国神话资料萃编》，第 251 页。

何得到种种神异力量的佐助。若不是他生有异能，独具与超自然世界相交通的本领，这些特异事件都是不可想象的。治水也好，主名也好，同样表明禹作为社会集团的首领，兼备了巫师长的神秘职能。有关禹步的神话传闻可以为此提供又一旁证。

《尸子》云："禹之劳，十年不窥其家，手不爪，胫不生毛，偏枯之病，步不相过，人曰禹步。"①

《法言·重黎》则有不尽相同的说法：

或问"黄帝终始"。曰："托也。昔者姒氏治水土，而巫步多禹；扁鹊，卢人也，而医多卢。夫欲雠伪者必假真。禹乎？卢乎？终始乎？"

李轨注云："姒氏，禹也。治水土，涉山川，病足，故行跛也。禹自圣人，是以鬼神、猛兽、蜂虿、蛇虺莫之螫耳，而俗巫多效禹步。"②由此不难看出，无论"禹步"是生理缺陷所致，还是巫者作法的表演，后代的巫师们毕竟已从职业行为上认同了由禹所开创的这一步法，古书中也衍生出一些专门词语。如《列子·力命篇》说的"偊偊步"和《登徒子好色赋》中提及的"旁行踽偻"。白川静先生主张联系汉字"禹"的构形来解释这类词语：

偊偊，踽偻者，乃是屈背而行之意，其脚步谓之禹步。

① 引自王先谦：《荀子集解》（卷三），《诸子集成》本，第 47 页。

② 汪荣宝：《法言义疏》（卷十三），中华书局，1987 年，第 317 页。

因此，"禹"字象作由"虫"、"九"而表示虫的屈进之形。①

这后一判断似乎推测的成分多了些，说服力并不很强。至于他还认为禹是人面鱼身的洪水之神，同样尚缺乏足够的证明力量。笔者倾向于从巫步的角度去理解禹步，至少还可以举出古人的看法作为参证。马王堆出土汉墓帛书《五十二病方》中可以看到巫医治疗传统自上古即采用了禹步。如治疗"蚖"即毒蛇咬伤之法有：

> 湮汲一音（杯）入奚蠡中，左承之，北乡，乡人禹步三，问其名，即曰："某某年□今□。"饮半音（杯），曰："病□□已，徐去徐已。"即复（覆）奚蠡，去之。②

这段话意思是说，治疗毒蛇咬伤的方法是用大瓠瓢作道具，配合祛病之咒语和作法用的禹步。这样如法操作就可将蛇毒徐徐排出体外。同书中又有治疝病和小儿惊痫的祝由之法，同样采用"禹步三"的法式配合咒语（同上，第 221 页）。从上古巫与医不分的情况着眼，治病所用之禹步显然是巫术功能的体现。葛洪《抱朴子·登涉》写到禹步法式的技术要求和应用范围：

> 禹步法：正立，右足在前，左足在后，次复前右足，以左足从右足併，是一步也。次复前右足，次前左足，以右足从

① 〔日〕白川静：《中国古代文化》，加地伸行、范月娇译，文津出版社，1983 年，台北，第 34 页。

② 周一谋、萧佐桃主编：《马王堆医书考注》，天津科技出版社，1988 年，第 97 页。

左足併，是二步也。次复前右足，以左足从右足併，是三步也。如此，禹步之道毕矣。凡作天下百术，皆宜知禹步，不独此事也。①

从夏代的巫师王禹到道教传统中的禹步，可以看出原始的巫术如何伴随着文明展开的进程而蜕变为民间流行的方术。葛洪认为"凡作天下百术"都离不开禹步之法，当然不限于治病驱邪。据《洞神八帝元度经·禹步致灵》第四的解说，禹步是夏禹治水行禁咒之术时模仿神鸟的步态，而不是患偏枯症后的跛行使然。"禹步者，盖是夏禹所为术，召役神灵之行步。以为万术之根源，玄机之要旨。昔大禹治水，不可预测高深，……见鸟禁咒能令大石翻动。此鸟禁时，常作是步，禹遂模写其行，令之入术。自兹以还，无术不验"。上古社会群体之中绝不是人人都可以"召役神灵"的，因为这正是神巫的特有职能，涉及到对超自然力量的感知和调度能力。《太平广记》卷七十四引《仙传拾遗》记道士张定以禹步施幻术，纵纳音乐百戏人物于水瓶中，《酉阳杂俎·玉格》记许旌阳以禹步斩大蛇（类似于西方传奇中的屠龙母题）等事迹，都暗示着超自然力的表现。

近有学者撰文认为禹步的实质在于曲足而舞，这也就是《孔子家语》、《说苑》等书中提到的商羊舞，用途在于焚巫尪求雨仪式上的表演。后人又称之为"踏歌"。"因为人们常于祈雨仪式上跳此舞，这种舞因而就获得了祈雨救旱或祈晴祛潦乃至于征神役鬼的魔力，并因此被称为禹步。因此，大禹治水神话的原型，不过是远古农耕时代季春雩祭仪式上，负责农田田间水利的

---

① 王明：《抱朴子内篇校释》（增订本），中华书局，1985年，第302～303页。

司空之官舞蹈求雨并教民疏沟渠治水利之事”①。我们虽然不必完全认可这种推测，但禹步与法术仪式活动的紧密关联，由此还可得到进一步的认识。禹的原型虽未必就是掌管田间水利的司空之官，但从其屡行神迹的情况看，当属于法力超群的大巫。而弗雷泽的“巫师王”之称号显然最适合于这位夏朝的开国之王。

从出身世系方面看，禹与巫者的关系也是不难查证的。《世本·帝系篇》、《吴越春秋》等古书的记载可知，鲧和禹乃是颛顼之后。颛顼在神话中是北方大神，在史籍中又是显赫的人间帝王。《山海经》、《吕氏春秋》、《礼记·月令》说他有“死即复苏”的本领，《大戴礼记·五帝德篇》说他“洪渊以有谋，疏通而知事。养财以任地，履时以象天。依鬼神以制义，治气以教民，洁诚以祭祀。乘龙而至四海……”徐旭生先生据此判断说，他是鬼神的代表，就是说他是大巫，他是宗教主了。“帝颛顼的神通能广大到这步田地！不是大巫，怎能够有这样广大的神通！”②再从颛顼曾与共工争为帝，禹亦曾“攻共工国山”③的对应情节看，颛顼与禹皆与共工为敌，隐约透露出这一神巫世家同仇敌忾的传统态度。

廖平先生认为：

> 《山经》全书皆为神灵所生，虽圣人不能知、不能行，惟神灵乃能名之。大约五《山经》即三垣、四宫恒星。《中山》，中恒；《东》《西》各七宿；《南》《北》各七宿。不及人民者，以

---

① 刘宗迪：《禹步·商羊舞·焚巫尪》，《民族艺术》1997 年第 4 期。

② 徐旭生：《中国古史的传说时代》，文物出版社，1985 年，第 76、77 页。

③ 《山海经·大荒西经》，见袁珂《山海经校注》第 387 页。

> 太远无人民也。五篇言山川、动植、矿物，与鬼神形状、嗜好、祭品名物最详，盖其书为“天学”之天官宗、祝、巫、史所掌。学者以祭祀鬼神讥之，实则所称鬼神，皆为彼世界之人。至其时鬼神往来如宾客，亦如今外交部与外国相交涉。①

这些评价十分中肯地道出《山海经》与上古巫、祝传统的深厚渊源，启发人们从“鬼神来往如宾客”的远古信仰背景中去理解此书。

其实，更明确的“内证”就潜存在《山海经》书中。

《山海经》现存的文本中就夹杂着一些类同于巫师咒语的文字，袁珂先生对此已做过初步的识别。他指出《大荒南经》中和《大荒北经》中的各一例如下：

> 大荒之中，有山名曰去痓。南极果，北不成，去痓果。

> 有系昆之山者，有共工之台，射者不敢北乡。有人衣青衣，名曰黄帝女魃。……叔均乃为田祖。魃时亡之。所欲逐之者，令曰：“神北行！”先除水道，决通沟渎。

前一例中后三句，袁先生以为是渗入文中的巫咒，说明去痓山得名之理由。后例中的“神北行”一语，“就是巫师逐魃的咒语。群众在巫师的率领下，噪呼诵咒，驱逐旱魃。并且以‘除水

① 廖平：《四变记》，《廖平学术论著选集》（一），巴蜀书社，1989年，第553页。

道’、‘通沟渎’的巫术行动来迎接水雨的骤然自天而降”①。可以补充说明的是，这两例咒词中都明显运用了指称方位的“南”“北”之类语汇，这乃是上古祝咒活动中常见的套式。如马王堆出土汉墓帛书中用于巫术疗法的祝由之词就沿用了此类方位套语。《五十二病方》中专治体臭（巢者）的方法，巫师待闪电之时，对着闪电的方向念咒语云：“东方之王，西方□□□主冥冥人星。”②治蛇咬的祝由之词是：“伏食，父居北在，母居南止，同产三夫，为人不德。”③再如治疗疣病亦用祝咒之法加以驱逐，类似于驱旱魃，驱逐的方位也是向北：

> 以月晦日之丘井有水者，以敝帚骚（扫）尤（疣）二七，祝曰：“今日月晦，骚（扫）尤（疣）北。”入帚井中。（同上，第101页）

还有类似的方法是用土块作为巫术道具以驱疣，方位的讲究依然一目了然：

> 以月晦日日下铺时，取由（块）大如鸡卵者，男子七，女子二七。先以由（块）置室后，令南北列，以晦往之由（块）所，禹步三，道南方始，取由（块）言曰由言曰：“今日月晦，靡（磨）尤（疣）北。”（同上，第101～102页）

此处所述的巫医技法是咒语配合禹步，在由南向北的空间活动中实现用土块驱疣的法术效应。这些西汉年代记录的巫医

① 袁珂：《山海经全译》前言，贵州人民出版社，1991年，第9页。
②③ 周一谋、萧佐桃主编：《马王堆医书考注》，第81、96页。

之书显然反映着由来更早的民间巫术传统，可为作为“巫书”的《山海经》和作为巫师王的禹神话解读提供参照。

是官书，还是私书

《山海经》以奇闻异物为突出的特色，从总体风貌上看显然与历代官修典籍不大一致，特别与儒家务实忌虚的传统著述旨趣大相径庭，乃至思想相当开放的西汉大学者司马迁在撰修史书的过程中都对其可信性表示了明确的怀疑态度。这一怀疑的连锁反应一直延续了2000年，对于《山海经》在华夏文明传统中的地位产生了根本的影响。《四库全书总目》在为历代典籍分类时，将《山海经》同《穆天子传》、《神异经》、《汉武故事》等归为同类　　子部小说家类，并冠以如下评语：

> 书中序述山水，多参以神怪，故《道藏》收入太元部競字号中。究其本旨，实非黄老之言。然道里山川，率难考据。案以耳目所及，百不一真。诸家并以为地理书之冠，亦为未允。核实定名，实则小说之最古者尔。①

清人所云“小说”与今日作为文学体裁的小说名同而实异，其名原出自《庄子·外物》“饰小说以干县令”一语；又以《汉书·艺文志》的分类解说最为流行：

---

① 永瑢等：《四库全书总目》（卷一百四十一），中华书局，1965年，第1205页。

小说家者流，盖出于稗官。街谈巷语、道听途说者之所造也。①

仅从这一解说即可明确“小说”绝非出于官方，乃是典型的民间下里巴人之叙事，与官方雅言的庄重“大说”相对而言，相当于今语所云小道消息，其可信性当然要大打折扣的。像《山海经》这样“百不一真”的作品，难怪要被视为子虚乌有之言，难登官方经典的大雅之堂了。唐人陆德明《经典释文》说到《庄子》一书的内容不实，有“言多诡诞，或似《山海经》，或类占梦书，故注者以意去取”②的评价。可知《山海经》难以征实的怪诞描述在正统士人心目中是怎样一种印象了。正因为言难征实，所以注释之人可以信口驰骋，以意去取，不用担心别人的责怪或反驳，使这类著述在注疏之学的悠久传统中也成了受轻视、被忽略的对象。《山海经》自郭璞首次为注之后，一千多年间问津者寥寥无几，这和它“言多诡诞”的性质当然不无关系吧。既然其所述“道里山川，率难考据”，也就无法令人信服地归入地理著作一类，只能目为道听途说的小说家者言了。

然而，小说虽不得与官方意识形态的“大说”相提并论，但在“狂夫之言，圣人择焉”的相对民主的政治传统中，也仍不失其相应的参考价值，可以在某种有限的范围和场合得到一定的合法位置和保存的权力。这也就是孔子说的“虽小道，必有可观者焉”一句中的道理。我们今天所能看到的汉代官方校书权威刘秀所撰写的《上山海经表》一文，正是从这一角度提出了保存传

① 班固：《汉书·艺文志》。

② 陆德明：《经典释文》序录，中华书局影印通志堂本，1983 年，第 17 页。

承《山海经》这样的怪诞之书的理由：

> 孝武皇帝时尝有献异鸟者，食之百物，所不肯食。东方朔见之，言其鸟名，又言其所当食，如朔言。问朔何以知之，即《山海经》所出也。孝宣帝时，击磻石于上郡，陷得石室，其中有反缚盗械人。时臣秀父向为谏议大夫，言此贰负之臣也。诏问何以知之，亦以《山海经》对。其文曰："贰负杀窫窳，帝乃梏之疏属之山，桎其右足，反缚两手。"上大惊。朝士由是多奇《山海经》者，文学大儒皆读学，以为奇可以考祯祥变怪之物，见远国异人之谣俗。

从刘向父子对待《山海经》的态度来看，至少比修《汉书》的班孟坚更加开明进步，因为班固虽勉强将小说家者流列入诸子十家的最末，却又公开说什么"诸子十家，其可观者九家而已"。言下之意又实际上否定了孔子的"必有可观者焉"的判断，将小说一家从"可观"的范围中剔除掉了。后人所云三教九流，自然也把小说一家排斥在外。王蘧常先生解释说："小说君子勿为，故十家去小说曰九家。九家亦曰九流。张衡曰，刘向父子，领校秘书，阅定九流。"①如此看来，以虚构叙事为特征的小说在古代的正统观念中是"不入流"的。若非有"奇可以考祯祥变怪之物"的参考作用，很难想象此类书籍能够完好地代代相传下来。

把《山海经》视为小说一类虚构不实的作品，严谨的学界之人自然对它不屑一顾。被顾颉刚先生奉为"科学的古史家"的清代考据家崔述在其《夏考信录》中，就只援引《尚书》、《左传》、《论

① 王蘧常：《诸子学派要诠》，中华书局、上海书店，1987年，第198页。

语》、《孟子》等文献中讲到的夏禹事迹，对《山海经》则弃置不用，并解释这样做的理由说：

> 世传《山海经》为禹与益所撰。余按：书中所载，其事荒唐无稽，其文浅弱不振，盖搜辑诸子小说之言以成书者。其尤显然可见者，长沙、零陵、桂阳、诸暨等郡县名皆秦汉以后始有之，其为汉人所撰明甚。甚矣，学者之好奇而不察真伪也！故悉不采。①

好一个“悉不采”，恰好上承司马迁的“不敢言”。

卫聚贤先生在其《山海经的研究》中提出，这本古书非但不是我国古代官修之书，而且干脆就是外来的产物——印度婆罗门教徒之游历记录②。这一观点还可上溯于法国汉学家马伯乐(H. Maspero)20 世纪 20 年代发表的法文著作《古代中国》。马氏认为，中国上古的天文地理观念在很大程度上受外来文化的影响，如二十八宿、岁星纪年、圭表和漏壶等皆由西方传入；《山海经》所体现的地理观则是在公元前 5 世纪印度和伊朗的文化潮流刺激下产生的③。这种以《山海经》为域外文化影响下私家著述的观点，至今仍有一定的回响。作出此种判断的理由在于《山海经》内容上的怪诞性。可是，进一步深究便会发现，这种判

① 崔述：《崔东壁遗书·夏考信录卷之一》，上海古籍出版社，1983 年，第 110 页。

② 卫聚贤：《山海经的研究》，《古史研究》第 2 集，商务印书馆，1936 年。

③ 参看〔法〕马伯乐：《古代中国》(*La Chine Antique*)，博卡出版公司，1927 年，巴黎，第 607 页。

断的理由并不充分。

首先，在《山海经》产生的先秦时代，私人著述尚未形成气候，或者说条件还远未成熟。

章学诚《文史通义·诗教下》云：

> 古未尝有著述之事也，官师守其典章，史臣录其职载。文字之道，百官以之治，而万民以之察，而其用已备矣。是故圣王书同文以平天下，未有不用之于政教典章，而以文字为一人之著述者也。①

这说的是当时书写条件不足以滋生个人著述。

其次，从《山海经》的渊博和严整性上看，当时的个人著述水平是难以企及的。试想：若不是国家级图书文献的管理者，有谁能够获得如此开阔的视野，洞观五方之山、八方之海？又有谁能够有如此大的魄力，在数万言的叙述中把天下的山川地理、物产风俗处理成一个秩序井然的整体？从某种意义上说，敢于并能够做出这种叙述的只有社会权力的代言者。这也就是说，《山海经》的内容尽管与主流的意识形态未必吻合，但是它的成书有一定的官方背景。常征先生认为《山海经》是"周朝官府所收藏的地理档案"②。这些档案在其产生之时都具有相当的权威性，只是随着时光的流逝，后世人无法理解其中的内容了，所以才日益显得荒怪难信，最后堕入小说家者流的道听途说或向壁虚构。

如此丰富多彩的国家档案，在书写条件十分不便的当时是如何搜集起来的呢？李丰楙先生有一个说法值得参考。他说

---

① 章学诚：《文史通义》，江苏广陵古籍刻印社，1991年，第14页。

② 常征：《山海经管窥》，河北大学出版社，1991年，第31页。

《山海经》是一部地理人文志，是“田野调查的集大成之作”①。果真是这样，又有谁能够组织调度这样大规模全方位的田野调查呢？对于坐井观天的小国寡民社会、分封割据的局部方国或诸侯国来说，这显然是不可思议的。唯有天子级的国家政权才有能力在广大范围里从事。

《周礼·夏官》云："职方氏掌天下之图，以掌天下之地……周知其利害。"天子级的国家政权才有魄力统领所谓“天下之地”。而“周知”不是“偏知”，不是“东向而望，不见西墙”的单个视野所能企及的，也不是固步自封、画地为牢的地方主义所能设想出的。所谓“利害”也就是“祯祥变怪”的另外一种表达。国家级政权的确立需要以这方面的知识储备为观念基础。《淮南子·地形》在这方面可与《山海经》比观，二者都鲜明地体现出大一统国家所具有的世界图景，那种居高临下的俯瞰式整体视界，绝非部落社会或地方政权所能拥有。在这一层意义上，我们不赞同那种把《山海经》的成书年代远推到原始社会或史前社会的观点，因为在文明国家出现以前的酋邦社会、部落社会中根本不存在这种洞观四海、俯视八荒的宏伟世界图景。自夏、商、周三代以来的文明国家进程终于催生出这种自我中心式的帝国“天下”观，为《山海经》的成立奠定观念基础。

童书业先生《春秋左传研究》第104节考证“春秋时人之‘天下’观念”云：

> 君处北海，寡人处南海，唯是风马牛不相及也。（僖四年）
>
> 案：齐在山东北部，楚在湖北省及河南南部，而有“北

① 李丰楙：《神话的故乡》，时报出版公司，1981年，台北，第17页。

海”“南海”之别，“风马牛不相及”，足证其时“天下”之观念甚小，与战国以后绝不相同。春秋时所谓“中国”，似较西周之势力范围稍狭，惟各地区较西周时益开发耳。根据考古资料及文献资料观察，西周时周人势力所及，北面似已越出今长城以北，或至今长城附近。南面则至今江陵附近及江南区域，“于疆于理，至于南海”。东至海隅，西至今甘肃境内，前人所谓西周“疆域”较春秋时“中国”为大，亦有一定之理由也。①

以上例子表明春秋时人视野之局限。下面再看战国时代。相传屈原为楚怀王尸体归国所作的招魂辞《大招》中就体现了楚人心目中的四方世界：

东有大海，
溺水浟浟只。
螭龙并流，
上下悠悠只。
雾雨淫淫，
白皓胶只。
魂乎无东，
汤谷宋只。

魂乎无南！
南有炎火千里，

① 童书业：《春秋左传研究》，上海人民出版社，1980年，第220～221页。

蝮蛇蜒只。
山林险隘，
虎豹蜿只。
鰅鳙短狐，
王虺骞只。
魂乎无南，
蜮伤躬只！

魂乎无西！
西方流沙，
漭洋洋只。
豕首纵目，
被发鬤只。
长爪踞牙，
诶笑狂只。
魂乎无西，
多伤害只！

魂乎无北！
北有寒山，
逴龙赩只。
代水不可涉，
深不可测只。
天白颢颢，
寒凝凝只。
魂乎无往，
盈北极只！(《楚辞·大招》)

这里提到的四方景致风物大体反映着战国时代人的地理空间观念，虽有些神幻夸张色彩，但毕竟有其经验性的现实基础。如东方大海，西方沙漠，南暑北寒等，都恰当地表现了古代中国疆域的生态特征，具有相当的写实性和局限性。至于东海之外，流沙之西是否还有空间世界，则莫置一词，存而不论，与《山海经》式的海外观与大荒观相去甚远。由此可知，无论是春秋时人的“天下”观，还是战国时人的“天下”观，都难免受到方国局部视野的种种局限，不如西周或秦汉时代天子级政权国家的疆域广阔和想象力宏伟。

综上所论，笔者倾向于把《山海经》视为具有国家级权力背景的官修之书，其政治蕴含潜藏在荒怪叙事的“小说”表象背后，有待于从不同角度去做深入发掘。

第三章

《山海经》神话政治地理观

小引：大一统的需要

《山海经》既是一部具有挑战意义的古书，又是我们民族某些根深蒂固的观念的渊薮。

在古代，它以异端邪说之渊薮的性质对"不语怪力乱神"的正统思想方式提出挑战，对通行的经史子集图书分类法构成某种潜在的威胁；在现代，它又给既定的学科划分和专业界限造成很大的麻烦：习惯用科学思维的方式考虑问题的学者们面对一个陌生的认识对象，首先的反应便是确认它的分类属性。就好像对动物园里的各种罕见动物，一旦标明了它是什么科什么属，就不难根据经验来给未知事物对号入座了。陌生的事物被纳入已有的知识分类体系，便可以起到化生为熟的效果。人们对未知事物的莫名的恐惧和惶惑可由此变为心安理得。

然而，《山海经》自古及今都未能让人心安理得。原因很简单，无论是中国古时候的知识分类还是现代国际通行的学科体

制，都无法使它对号入座。地理学家，历史学家，宗教学家，方志学家，科学史家，民族学家，民俗学家，文学批评家，乃至思想史家和哲学家均不能忽视它的存在。但谁也无法将它据为己有。它似乎超然物外，不属于任何一个学科，却又同时属于所有学科。惟其如此，当今有不少人认为它是远古时代的“百科全书”。显然，这一美誉未免言过其实。

一般说来，20世纪以前，国人较多地把《山海经》视为地理著作（《辞海》“地理学”条目下云：“地理一词始见于中国《易经·系辞》和古希腊埃拉托色尼的《地理学》，中国最古的地理书籍有《禹贡》、《山海经》。”）；而自1903年西方的“神话”概念假道日本传入中国，人们较为普遍地把它看成是上古的神话著述。作为古今见解的调和，也有人用“神话地理书”这样的合成概念来为它重新定性。这种相对化的看法的确使问题变得明朗化。还可以再进一步追问的是：如果神话是幻想的产物，具有非理性的特征，又是怎样和作为科学理性产物的地理学统合在一起的呢？在神话和地理两者之外，《山海经》还有没有其他的重要性质呢？

笔者认为，《山海经》一书的构成，带有明确的政治动机，它之所以出现，和上古文化走向大一统的政治权力集中的现实需要密切相关。因此可以说，它是一部神话政治地理书。更确切地讲，它以山川地理志的外观表现着现实世界与神话时空交织的内容，而这种虚实相间、半真半假的空间图式之实质，则是服务于功利目的的宗教政治想象图景。只要从祭政合一（或政教合一）的远古社会的政治特色着眼，《山海经》的巫书性质和功能便容易理解了。那就是为走向一统的文化权力话语提供神权政治的空间证明，通过对各地山神祭祀权的局部认识和把握，达到对普天之下的远近山河实施一种法术性的全盘控制。

地理与政治不解之缘

地理学作为人类对现实生存空间的理性认识结果，在西方学术体系中一直占有着重要位置。一般又有自然地理学和人文地理学、部门地理学与区域地理学之划分。不过，随着20世纪以来愈演愈烈的科际整合潮流的冲击，晚近的研究已经呈现出打破旧的学科划分，寻求新的学科交叉组合的明确趋势。其中地理学与政治学的结合尤其引人注目。这种学科嫁接或知识重组的当下结果就是一门新兴边缘学科——地理政治学或政治地理学的呼之欲出。

学者们在研究中发现，地理学的问题有时不能从地理学本身得到圆满的解释，原因在于地理学的产生、发展和实际应用都不可避免地受到非地理因素的制约，特别是政治和军事的因素（广义的政治又可将军事包括在内）。法国学者认为，西文中的一些有关空间的比喻既是地理的，又是战略的，因为地理学就是在军事的背景下发展起来的。可以看到在地理话语和战略话语之间存在着概念的流通。地理学者的“地区”也就是军事区域（从 regere，即“指挥”演变而来），“省份”即是一片被占领的领土（从 vincere，即“战胜”演变而来）。“区域”则使人想到“战区”。对此著名思想史家曾表示如下看法：“人们常指责我迷恋于这些空间的概念，我确实对它们很迷恋。但是，我认为通过这些概念我确实找到了我所追寻的东西：权力与知识之间的关系。一旦知识能够用地区、领域、移植、移位、换位这样的术语来描述，我们就能够把握知识作为权力的一种形式和播撒权力的效应的过程。存在着对知识的管理，知识与政治、权力的关系，它们是穿

越知识的途径，当人们对它们进行再现的时候，能够指引人们通过区域、地区和领土这样的概念来思考支配的形式。政治——战略的术语表明了军事和管理事实上把它们自己刻在话语的形态和材料上。”①福柯认为，他与地理学专家的对话和交流足以导向一门能使双方都受惠的交叉学科。他在一次访谈中对法国的地理学杂志《希罗多德》的编辑说道：“我越是进行持久的研究，就越是认识到，对话语的形成和知识的谱系所进行的分析，不应该根据意识的种类、感知的方式和思想的形态来进行，而应该从权力的战略和战术的角度出发：战略和战术通过对领土的移植、分配、分界、控制，以及对区域的组织来实行，这样就构成了某种地理政治学，在这种地理政治学中，我所从事的工作将和你们的方法联系起来。看来地理学确实必须成为我所关心的课题的核心。”②

《山海经》虽然乍看起来确实很像一部地理书的架势，甚至还会给人以科学实录的假象：不厌其繁地罗列山川河流、地形地貌、物产资源、方向里程等等，但这些仅仅是些虚实难辨的陈述，总体上看则是服务于特定功利目的的政治想象图景。正因为如此，古往今来试图用纯实证的方法对《山海经》内容加以考实的种种尝试均不能令人如愿，总不免陷入公说公之理，婆说婆之理的无尽纷争之中。现代学者开始承认它为神话地理书，为走出纷争的死胡同提供了一线希望。不过，从各种角度对这部奇书进行实证研究者仍然大有人在。我们若能从政治地理的观点去考察，也许能有助于说明《山海经》的构成之奥妙。

与其说它记录着可以考实的地理知识，不如说反映的是作

①② 〔法〕福柯：《权力的眼睛——福柯访谈录》，严锋译，上海人民出版社，1997 年，第 205、212～213 页。

为权力的一种形式的知识生产模式。鉴于这一认识，我们把《山海经》当作知识社会学的分析对象来研究，要比把它当作地理知识来研究更具有学术价值。

借用福柯的词语，不妨把它视为“权力地理学”的一个古代中国个案。权力与地理学的关系是怎样的呢？下面是英国政治地理学研究家帕克的一种界说：“权力的消亡是不可避免的，其原因就像它最初诞生一样地难于理解。政治地理学家相信，权力自身是牢固地根植于世界的自然性质之中的。……现代国家的力量也是来源于它所安身立命的领土。……但是地球自身有着巨大的差异(捕捉、界定差异的需要)，在气候、植被、土壤和海拔上表现不同，陆块分布不均。这些因素使得地球的表面远非只是人类历史戏剧表演的舞台。”①地理方面的差异特征不只是科学研究所关注的，而且也是权力最感兴趣的内容之一。福柯讲到 18 世纪末的地理大调查时说：“那时候人们在世界上到处旅行，收集资料。他们收集的并不是原始资料，他们真的是在探索，遵循着一种他们或多或少有着自觉意识的规划。我们在地理学可以找到很好的例子，证明惩罚系统地使用度量、探索和审查。”《希罗多德》杂志的编辑对此也表示了看法：“地理学家的功能是把资料收集到清单中去，这些资料是未经整理的，除了权力以外，没有什么人会对它感兴趣。权力需要的不是科学，而是大量的信息，权力的战略使它对这些资料能够加以利用。”了解到这一层关系，地理学知识对于权力机器的实际效用和它在认识论上的非科学一面就不难理解了。在《山海经》研究史上，科学维度的引入已成为现代研究的主流，而权力—政治维度的引入

① 〔美〕杰弗里·帕克：《二十世纪的西方地理政治思想》，李亦鸣等译，解放军出版社，1992 年，第 1 页。

却还有待于展开。

福柯接着说到一件有启发性的轶事：一个研究路易十四时代档案的专家，在翻阅17世纪外交通信的时候发现很多不断重复的有关旅行家所见所闻的叙述，这些叙述谈到各种难以令人置信的事情、奇异的植物、怪兽等，其实却是以密码形式出现的报告。它们叙述的实际上是所游历的国家的军事情况、经济资源、市场、财富和可能的外交关系。所以很多人心仪的18世纪的自然主义者和地理学家的天真动人的叙述实际上是非同寻常的精确报告，其密码到了今天才得以破译。这种以怪异奇闻方式对异族异国信息加以编码的现象，表明了政治需要和权力作用不仅会影响到叙述的内容，而且还会改变叙述的形式。这对我们重估《山海经》的撰写之谜是不是也会有所启迪呢？

地理政治的世界是一个巧妙结合而成的机制。地理政治研究所使用的方法是综合考虑产生这个总体的各种因素，以便更好地认识全局的性质。在古代中国"天人合一"式的思考方式作用下，地理现象和政治现象本来就不是截然分开的。古文献中有关生态政治的思想颇为引人注目，可视为政治地理观念的先河。古人叙述山川之形势，陈列物产之所出，实与国家之兴亡，天下之治乱息息相关。《国语·周语上》引伯阳父云："夫国必依山川；山崩川竭，（国）亡之征也"。"夫水土演而民用也。水土无所演，民乏财用，不亡何待？昔伊洛竭而夏亡，河竭而商亡"。可见在古人心目中，山川河流的秩序与人类社会的秩序就是如此唇齿相依，因果相系的。

山川地理同人及其社会之间的关系是如何建立起来的呢？

宗教思维惯常的解释是通过神灵作为中介者来建立这种关系。而抱有人本主义世界观的古代思想家则以圣人或圣王来充任此一中介。

《大戴礼记解诂》目录注引曾子曰:“圣人为天地主,为山川主,为鬼神主,为宗庙主。”①天地山川既然都是为圣人宗主天下而设定的,那么叙述地理和物产方面的知识也当然是为圣人治天下所用。这就是具有古代中国特色的政治地理观。受此影响,有关国土的观念当然是以某种山川地理的集体表象为根基的,不过,这种集体表象却又同史前信仰密切相关。《山海经》一书对此种古老的联系提供了很好的例证。书中每述及一地一山,必要交代当地的祭祀情况,各种奇异的山神形象也是屡见不鲜。如法国政治社会学家迪韦尔热所说,我们目前掌握的有关史前期人与土地及环境关系的知识告诉我们,这种关系带有神秘和迷信特征:“土地、树木、植物、动物、河流、湖泊都被看作是可以与之保持人际关系的超自然力量。通过祭祀可以得到这种关系,违背禁忌就失去它们。从某种程度上讲,领土也被人格化、主体化了,而不是被看作一种外在的东西、一种客体。”②这些论述有助于理解《山海经》为何在记述山川形势和动植物分布之后总要归结到祭祀的仪节方面。只有通过世代相沿的祭祀礼仪的象征作用,圣王对国土的控制才会得到传统信仰上的支持。地理知识对于维系政治权力的绝对必要性也是通过祭祀活动而得到突出表现的。由此可知,政治地理学的前身必然是某种宗教政治的地理观念。《山海经》可以作为此种宗教政治地理观的活标本来看待,也只有从这种多层面综合的维度去考察,这部远古奇书的奥秘才有可能得到充分的揭示。

---

① 王聘珍:《大戴礼记解诂》,中华书局,1983年,第1页。

② 〔法〕迪韦尔热:《政治社会学》,杨祖功等译,华夏出版社,1987年,第55页。

“同心方”的想象空间与大一统政治秩序

现代的《山海经》研究者发现，这本书中反映的国土观念不同于儒者之“中国”观，乃是一种极为少见的“大世界观”。如蒙传铭所说：古代儒家相传之地理观念，谓普天之下，皆为中国；中国之外，则为四海。而《山海经》之作者，以为四海之内为“海内”，“海内”之中有五山，而中国在焉。四海之外为“海外”，“海外”之外为“大荒”，“大荒”为日月所出入处，且在“海外”与“大荒”之间，尚有许多国家及山岳在焉。故就地理观念言之，儒家所谓天下，犹今言“中国”；《山海经》之作者所谓天下，犹今言“全世界”也①。这位学者没有注意到的一点是：不论《山海经》的“大世界观”还是儒家的“中国”观，都受制于同样一种自我中心式的想象作用，因而体现了政治地理观的特征。

阅读《山海经》一书给人的深刻印象首先就是那五方空间秩序井然的世界结构。稍加留心就不难看出，这种按照南西北东中的顺序展开的空间秩序并不是从现实的地理勘察活动中总结归纳出来的，而是某种理想化的秩序理念的呈现。以位于中央的《中山经》为轴心向外逐层拓展的同心方区域划分，更不是客观的现实世界的反映，而是一种既成的想象世界的结构模式向现实世界的投射。为了有效地解说这种想象图景的投射机制，有必要先了解若干专业术语及理论背景，诸如“客观空间”、“认识空间”、“文化滤色镜”、“认识地图”等。

---

① 蒙传铭：《〈山海经〉作者及其成书年代之重新考察》，《中国学术年刊》第15卷，1994年，台北，第264页。

日本学者菊地利夫《历史地理学导论》一书指出，各学科中的空间概念有很大不同。地理学中的空间概念发展为区域、景观等各种概念。19～20世纪间，其他学科也明确地采用了区域概念。研究者已经意识到，基于文化背景的空间认识与此类概念的使用密切相关。“来自生物学的报告指出，人类以其陆上生活的特有体形所能认识的空间，与鱼类和鸟类所认识的空间是根本不同的。精神病理学的报告指出，正常人所认识的空间与精神病患者所认识的空间也是根本不同的。文化人类学则告诉我们，不同文化的空间认识也各具特色。爱斯基摩人的地图标示着道路与河山弯曲的形状及其数值，图示出一天能够旅行多远；密克罗尼西亚人具有以星座和一系列岛屿为基准而标示出正确海路的非对象性海图；巴厘岛人通过方位来表述人类行为，如把桌子拉向南面，朝东方敲击钢琴等；美国有很多人不知道其居住在哪一条河流域，可是日本人和英国人通常却都有这种空间认识；萨摩亚人看待景观是陈述其整体印象，摩洛哥人却描述构成景观的逐个要素。人类是戴着‘文化’这一滤色镜来认识空间的”①。菊地利夫还认为，发达的文化能够正确表现其所认识的空间，但空间认识本身及其可能表现方式却因文化水准不同而有所差异。空间表现方式的建立有赖于社会公认的符号、手段和技术，在此基础之上，进而会获得未曾具体经验过的空间概念，如真空空间、无限空间等概念。即使是在相同文化集团的内部，每个人心理中的地图映象即空间认识也有不同之处。这是由于每个人有着不同的亲身经历和文化素养。但同一文化集团所持的空间认识具有广泛的共同性，可以将其和其他文化集团

① 〔日〕菊地利夫：《历史地理学导论》，辛德勇译，《中国历史地理论丛》1987年第2期，第145页。

相区别①。

古今《山海经》研究的一个误区是：把认识空间当成客观空间去考证，以求对号入座。结果不免方枘圆凿，大家只能各执己见，无法达成一致。

人类集团以其固有文化对客观环境加以认识，从而获得了人为的"认识环境"，这就是相对于"客观空间"(Objective space)的"认识空间"(Mental space)。这种认识环境，是由人类集团的环境映象所构成的空间形态。环境映象具有与人类集团特定目的相对应而层次排列着的结构。人们所得到的环境映象是人类集团意志决定的基础，人类集团的行为由此而产生；因此，人们又将其所认识的环境称作行为环境。行为环境以区域、景观而具体化，如果人类集团的文化发生变化，与此相应，就要形成新的认识环境，区域、景观也将再生。同一客观空间中也包含有与不同文化集团相应的认识空间。同时同一文化集团中的每一个人，也都在其间持有几个于客观空间中为实现各自不同目的而形成的认识空间。这种认识空间是相对空间。因而，每一个人或集团，都在各式各样相对空间的交叉中生活着。这种认识空间的地图，可以应求各种目的而根据环境映象进行描绘，称之为"认识地图"(Mental Map)。认识地图是对绝对空间地图所进行的地图改观。在客观环境中，与某种目的、文化相应的行为环境曾不断随历史而变化。与此相伴，人类空间行为也发生了变化。我们在《禹贡》和《山海经》中看到的同心方地理格局便可视为"认识地图"的直接产物。这种以"本土"为中心的世界观念，决不仅限于中国，从古代到现代都可以看到这种"自我中

① 〔日〕菊地利夫：《历史地理学导论》，第155～156页。

心主义”的图式(参看卷首彩图,对照插图 2)。

图 2 伊斯兰圆形世界图
(采自康·米勒、张广达等)

马合木·喀什噶里《突厥语词汇》所附的圆形世界地图,完全处在所谓“伊斯兰舆图”(Islamatlas)的影响之下。他们把世界想象为一个圆盘,伊斯兰文化区处于中心。

所谓的“同心方”空间模式,是以“中原”为中心的文化展开

的层次结构，反映着由“中央王国”（中国）的自我中心意识所投射出来的辐射性的空间区域分布。李约瑟在《中国科学技术史》第5卷《地学》中两次讲到中国上古流行的同心方地图传统。第一次是针对《禹贡》五服说而加的评语：

有不少人认为，在《禹贡》中似乎包含有一种朴素的同心方地图的思想。这种看法是从这部著作结尾的几句话产生的。这几句话说，从王都起，五百里之内的地带是“甸服”，再向外五百里调谐同心带之内是“侯服”，再次是“绥服”，再向外是“要服”，最后一个带是“荒服”。但是在文中并没有任何迹象足以证明这些带是同心方这一传统观点。这种观点很可能只是根据地是方形的这种宇宙观设想出来的①。

李约瑟还在插图的注文中补充说，这种以帝都为中心向外扩展的空间观念，在古埃及和古罗马曾有过类似的表现。我们可肯定地说，就像儿童思维有自发的自我中心倾向一样，每个民族最初产生的世界观都难免以我族或我国为中心和基点②。

顾颉刚先生在《秦汉统一的由来和战国人对世界的想象》中说：“在那个时候，大家但有种族观念而没有世界观念。”③这一断语恐有绝对化之嫌，或许可以换一种说法：当时人的世界观念是以种族观念表现出来的。四夷环绕我族的空间分布格局因袭着远古以来的“图腾编码世界观”④。“非中国”作为认知对象的

---

① 〔英〕李约瑟：《中国科学技术史》第5卷《地学》，翻译组译，科学出版社，1976年，第12～14页。

② 参看〔美〕艾利亚德：《神话与现实》；萧兵：《〈中庸〉的文化省察》，湖北人民出版社，1997年。

③ 顾颉刚：《古史辨》（二），上海古籍出版社，1982年，第3页。

④ 参看叶舒宪：《中国神话哲学》，中国社会科学出版社，1992年。

提出，在当时应具有重要的文化史意义。正如“非西方”随着西方殖民进程而成为科学研究的对象一样。

把中国与“非中国”统合在同一种空间构架之中的，应该是历史上最早出现的一统性政治信念，诸如“普天之下”、“率土之滨”等。以政治强制性话语来创设和维系地缘上的一体认同，这是对地方主义各自为政局面的挑战。因为多元分立则为统治者带来离心的麻烦。大一统政治不肯容忍政治肌体皲裂的现象。所以总要消解多元，要竭力把各种各样的差异放置于众星拱月式的闭锁性空间结构之中，使“多”成为“一”的向心环绕展开方式。作为《山海经》地域观念基础的同心方式想象空间结构就是由此而生成的。随着多民族统一国家的形成，一统天下的政治观有必要取代小国寡民式地方主义，其在《淮南子》中的表达最为典型：

> 夫天之所覆，地之所载，六合所包，阴阳所化，雨露所濡，道德所扶，此皆生一父母而阅一和也。是故槐榆与桔柚合而为兄弟，有苗与三危通为一家…是故自其异者视之，肝胆胡越；自其同者视之，万物一圈也。(《淮南子·淑真》)

这里的同异比较法，语出《庄子·德充符》“自其异者视之，肝胆楚越也；自其同者视之，万物皆一也”。这种“同”的眼光也就是庄生在认识论上所标榜的“齐物”观。借助于此，“一切逻辑的区别都是不真实的和虚幻的”①。从原始人睁大好奇的眼睛扫视周围一切的异己部落与异己民族，到早期哲人对“一”和“同”的体认，是地域性文化封闭格局被打破，文化间的交往和理解增强的直接表现。

正是在春秋战国的多元纷争格局中孕育了统一的理念。同

① 胡适:《先秦名学史》,学林出版社,1983 年,第 124 页。

时期的老庄哲学也完成了对“一”的认识。用“一”的眼光来审视寰宇，才会有《山海经》这样的空前气魄的全景地图出现。它表面上好像在叙述地理和民俗知识，实际上在确认权力的统一，让四方之人对“一统河山”表示服从、认同。这也就是对所谓中央大帝国的朝贡体制的认同与屈从。对此，我们可以通过古汉语中“国”这一概念的发生学解析而获得更具体的认识。

“国”概念的产生也和同心方式的空间想象有关。《说文》：“国，邦也，从口从或。”《说文》释或字云：“或，邦也，从口从戈，以守一。一，地也。域，或又从土。”高鸿晋等认为，“或即国之初字。从口一，为地区之通象。合之为有疆界之地区之意”①。若把国或两字所从之口理解为方形的疆界，那么就符合古人以四方划界的地域观念。像城邑之围栏或者城郭往往筑成方形。所以“国”字又兼指城或都城。《礼记·礼运》：“国有学。”注：“国，谓天子所都。”《孟子·万章下》：“在国曰市井之臣。”注：“国，谓都邑也。”国又可指城墙之内的区域。《周礼·天官·序官》：“体国经野。”疏：“国谓城中也。”《周礼·地官·乡大夫》注：“国中，城郭中也。”《礼记·曲礼上》：“入国而问俗。”注：“国，城中也。”陈梦家说：金文中的或字从戈从囗。甲骨卜辞中亦有这囗字形，“象邑外四界之形”②。引申一下，大凡人为划界的区域均可称“国”，即所谓“方国”。于是我们在《山海经》中看到众多的“国”。杨树达认为，国或两字所从之“口”，像东南西北四方之形，也许就是四方之方的本字。口又可省形作区，区在《说文》中读作方，可旁证口亦当读如方③。用武器（戈）来保卫一块人为设定的方

① ② 周法高主编：《金文诂林》（卷六），香港中文大学，1975 年，第 3983、3982 页。

③ 杨树达：《积微居甲文说》，上海古籍出版社，1986 年，第 42 页。

形区域，这恐怕就是国（或）的造字初衷吧（参见插图 3）。

图 3　金文中的“国”字

“国”字原来是用武器（戈）来保卫一块人为设定的方形区域（或说“人口群集”），这就造成自我与他者、中心与边缘的差别。

在《周礼・考工记・匠人》中有关于建国、营国的具体要求。贺业钜先生解释说:“所谓‘国’,意即指‘城’。营国就是营建城邑。西周有封国建侯制度,封国意味着作邑作邦,建立城邦国家。营国包括建置城池、宫室、宗庙、社稷;并规划所属的田地和农业奴隶的居邑,即所谓治野。有国有野是西周城邑建设的特殊体制。所以那时建一个城,实际上是建立一个以城为中心连同周围田地所构成的城邦国家。”①

对古汉语中“国”概念的语源透析还可以对照近年来考古学界关于中华文明国家起源的类型学理论。如苏秉琦依据新石器时期的文化遗址情况提出的“国家形态发展三部曲”说。他认为,“国”的发生经历了三阶段进化:古文化(原始文化)→古城(城乡最初分化意义上的城或镇)→古国(高于部落的独立政治实体)②。从标示最初意义上城乡分化的城镇,到形成地域文化中心的邦国,来自考古发现的实证材料和语源分析的结论就这样达成了吻合对应。

最初的“国”既然是从城镇发展出的地方邦国,其数量就会相当可观。据《左传》哀公七年说,“禹会诸侯于涂山,执玉帛者万国”,可略知夏王朝建立之前,各地方邦国林立的情形。假如我们把“万国”这个夸大的数字缩小一百倍,那也还有一百国之多,这一数字同我们在《山海经》中看到的记述倒是相距不远。据统计,《山海经》中讲到的远方古国共有 135 个。去掉 19 个互

① 贺业钜:《考工记营国制度研究》,中国建筑工业出版社,1985 年,第 24 页。

② 苏秉琦:《中国文明起源新探》,三联书店,1998 年;参看俞伟超:《考古学的中国梦》,《读书》1998 年第 8 期。

相重复的，尚有116个古国①。关于史前之“国”出现的时间、地点、规模和形态，近年的考古学提供了前所未有的新材料。20世纪80年代在山东寿光县发现的一处龙山文化城堡遗址，由大城（外城）环绕小城（内城）。大城每边长约240米，城内面积为57000平方米。城墙夯筑而成。小城先于大城而建，边长100米，面积10000平方米。山东邹平县苑城乡丁公村东也发现了龙山文化城址，城南北边长350米，东西边长310米，面积约10万平方米。城墙外有宽约20米的壕沟。其年代距今约4600～4000年之间。这样的高墙深沟形态，使武装保卫城内居民安全的功能得到明确呈现。“国”之本来面目在此清晰可观。有学者指出，“这样规模的城其营建工程是相当浩大的，在当时的条件下，只有酋邦王国才有能力、有必要营建。一般的部落绝无营建能力”②。从事聚落考古的严文明教授指出，在我国新石器时代末期，中心聚落从一般聚落中脱颖而出，随后各地又出现了土城和石头城。“现在在湖北、湖南、四川、河南、山东和内蒙古等地发现的龙山时代的城址已将近40座。其中最大的超过100万平方米，小的不到1万平方米，而大多数在10万～20万平方米之间。单从大小来看似乎有等级之分，但这同后来中央都城和地方城镇的划分还是有本质区别的。不管怎样，我国史前聚落从凝聚式统一体到向心式联合体再到主从式结构，从平等的聚落到初级中心聚落再到城市性聚落的轨迹是清楚的”③。

---

① 梁志忠：《〈山海经〉——早期民族学资料的宝库》，《民族学研究》第2辑，民族出版社，1981年，第263页。

② 参看许顺湛：《再论夏王朝前夕的社会形态》，《夏文化研究论集》，中华书局，1996年，第128～135页。

③ 严文明：《聚落考古与史前社会研究》，《文物》1997年第6期。

从以上论述可以了解到，国家的“国”原本不过是小小的城邑。这种人为划定的四方空间观念随着历史的进程而发展，经过投射和放大，才拓展为指代以都市为中心向四周展开的民族国家。如果不光把自己居住的都市看作是天下的中心，而且把自己所属的民族国家也看作是世界各民族所环绕的中央之国，那么就离“中国”这一充满了想象力和优越感的国家名称相去不远了。

《诗经·大雅·民劳》：“惠此中国，以绥四方。”这是汉语文献中较早出现的“中国”一词，与后世用法不尽相同。毛传：“中国，京师也。四方，诸夏也。”郑笺：“惠，爱也，绥，安也。爱京师之人，以安天下。京师者，诸夏之根本。”高亨《诗经今注》的解释略有不同：“中国，指西周王朝直接统治区域，即所谓‘王畿’。因为四方都有诸侯，所以称作中国。”不论这里的“中国”是指京师还是王畿，都反映着周人统领天下的中央意识。“畿”字同“国”（或）的一个共同点就是都从“戈”。根据字形表象的提示，一个护卫的是城，一个护卫的是田。看来要想确立中国的神圣位置，还非得凭借强大的武力不可。“绥”虽训“安”，却是要靠对四方势力的征伐和镇压才可以换来的安宁吧。以上与“中国”原义相关的这些措辞，充分体现出周王朝所拥有的自我中心的政治幻觉，其影响之广泛和深远，至今仍无形中制约着国人的空间感知方式和语言习惯。而《山海经》的同心方想象世界也正可由此找到发生契机。

与中国哲学对“一”范畴的认识相应，早在秦帝国的统一霸业之前，政治家们就在理论上说明了“一”的必要性。如《荀子》论国家之起源就有“群居和一”之高论。

人力不若牛，走不若马，而牛马为用，何也？曰：人能

群，彼不能群也。人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：义。故义以分则和，和则一，一则多力，多力则强，强则胜物。(《荀子·王制》)

同书又云：

人之生不能无群，群而无分则争，……人君者，所以管分之枢要也。(《荀子·富国》)

故曰：斩而齐，枉而顺，不同而一，夫是之谓人伦。(《荀子·荣辱》)

这种“不同而一”的新人伦观，对于先儒们所坚守的“非我族类，其心必异”的夷夏大防来说，显然是一大进步。它为政治、经济和军事上的大一统准备了观念条件。《礼记·王制》云：“名山大泽不以封。”注：“与民同财，不得障管。”这乃是普天之下莫非王土的公有观念，其产生必须超越儒者华夷之防的意识方有可能。天下为一家，上帝亦由一地一族之神变为天下之人神。原有的小国寡民式世界观重在异，即对“文化他者”的确认和防范，这是因为彼此间不往来之故也。而交流则发现同一性，乃有“自其同者而视之，一也”的新发现，这就为大一统的政治地理总体观念提供了种族认同之基础。

总结以上讨论，《山海经》用同心方的世界结构把处于中央帝国周围的各个“非中国”文化统合起来，用空间距离上的远近分布来取代彼此之间性质的差别。这就更充分地体现出《禹贡》所说的“四海会同”，其实质在于从山河地理的“认识空间”组合来呼应大一统的帝国秩序。

《山海经》：中华文明一源中心观的原型

《山海经》一书的同心方环绕结构是以《五藏山经》(简称《山经》)为内环的。它给人们最直观的影响就是认为世界是规则的方形平面，这个方形有一个永恒不变的中心。东西南北中五方之山就是方形世界的天然坐标。居于中心的国族既是文明程度最高的代表，又是文明向四周蛮荒的边缘区域播散的惟一源头。这种观念可谓远源流长，概括起来可以叫做“中华文明一源中心观”。其古代的表现形态主要是“中原中心观”，其较为现代的表达方式则是“黄河摇篮说”，即认定黄河中下游的黄土高原地带为中国文明的发祥地。我们在通行的历史教科书中对这一看法早已司空见惯了。只是到了20世纪的末期，中国境内考古发现的日益累积的证据才终于对一源论文明史观做出具有颠覆性的质疑。

我们可以通过《山海经》图式与周文化之间关系的考察，透视一源中心观的原型及其历史功用。《山经》依次分为南西北东中五经。而在五山经中处于轴心位置的则是《中山经》。了解《中山经》所指区域的“客观空间”之原型，可以有助于确认作者的中心定位。顾颉刚先生认为：“《中山经》里的山在今山西、河南、陕西、湖北、湖南、四川等省，可见作者指定的中央原是很大的。南西北东四方面都推得很远，有许多山简直不知道在什么地方。”①常征先生认为《山海经》的《山经》部分为周王朝官府文书，他说：“从《中山经》一百九十三山分为十三组列叙来看，八组

① 顾颉刚：《古史辨》(二)，第8页。

在黄河汉水之间，一组在中条山区，二组在江汉间及洞庭湖北岸，这大体便是周王的王畿，故周人视之为‘天下之中’，而列之于《中山经》卷。”①

孔子曾浩叹“周鉴于二代，郁郁乎文哉，吾从周。”对承继了夏商传统又有所损益的西周文化表示出极大的赞赏和充分的认同。值得注意的是，与《山海经》相互呼应的五服说与同心方式“认识地图”均可溯源于周代的文献。可以确认，《山海经》较早成书的部分与西周以来的文化扩展进程是有关系的。已有学者提出疑问，《山海经》共有18篇3万多字，其中有些篇仅有三四百字，唯《西山经》、《北山经》字数多至五六千，这种详此略彼的现象除了说明该书“原系出于众手”②之外，还可以说明什么呢？我们知道，与夏商相比，周人兴起于西北，或以为原来就是“氐羌中的一种”③。《山海经》中记述西北方面的地理较为详细，是不是与作者所掌握的周代文献较为丰富有关呢？这种推测虽然还是用实证眼光来看“认识地图”，但对于分析原书作者的文化身份还是有一定参考意义的。因为尽管认识空间有别于客观空间，其想象的发生却还是以现实为依据的。春秋战国之际的多元纷争，如果从长焦距来看，其实也还是以西周封建以来的一元“分封”为条件的。换句话说，在华夏历史上建立第一个大一统帝国的虽是自西向东运动的秦人，但同样是自西向东运动的周文化在战胜殷商之后，实际上已经在某种程度上预演了一次文化大一统的伟业。许倬云先生认为华夏国家的形成正是周文化

---

① 常征：《〈山海经〉管窥》，河北大学出版社，1991年，第32页。

② 蒙传铭：《〈山海经〉作者及其成书年代之重新考察》，《中国学术年刊》第15卷，1994年，台北，第266页。

③ 顾颉刚：《古史辨》(二)，第2页。

扩展的结果。费正清从中华历史传统中看到的那种“帝国式的知识和感觉结构”，直接的源头在于秦帝国，其远源则可溯源于西周以来日渐成熟的“中央情结”，溯源于《山海经》和《禹贡》所奠定的政治地理想象图景。

夏商、商周之间的武力争夺已不再是原始部落社会中常见的那种单纯的地盘与财富之争了。禹会万国的传说已表明某种凌驾于各个地域文化壁垒之上的盟主权利已经出现。因此，商之灭夏，周之伐商，在当时政教尚未完全分离的状态下，也可以理解为来源不同的地方文化对中原最高祭司地位和教化特权的争夺。周人好言天命，实际上是把周王装扮成上天意志的人间代表。“他代万民祭天替诸部祈福禳灾，这叫做‘为四方望’。控制了民众观念上的超自然象征物——天，就可以用来威吓民众或向他们预言各种各样超自然的惩罚，用外国学者的说法，实际是获得了意识形态权力的基础”①。“新创之周实际上是一个诸部族的大联盟。周人在这个超越部族范围的政治力量上，还须建立一个超越部族性质的至高天神的权威，甚至周王室自己的王权也须在道德性的天命之前俯首。于是周人的世界，是一个‘天下’，不是一个‘大邑’；周人的政治权力，抟铸了一个文化的共同体。周人克商，又承认商人曾克夏。这一串历史性的递嬗，代表了天命的交替，代表了一个文化秩序的延续。这是周人‘华夏世界’的本质。中国从此不再是若干文化体系竞争的场合。中国的历史，从此成为华夏世界求延续、华夏世界求扩张的长篇史诗”②。

---

① 赵世超：《论早期国家》，《西周史论文集》，陕西人民教育出版社，1993 年，第 436 页。

② 许倬云：《西周史》，三联书店，1994 年，第 315～316 页。

在这场前所未有的文化大一统进程中，新兴的天命观并没有取消或者抛弃旧有的我族中心主义的空间价值观。只要在宇宙空间位置上居中就可以确认统领天下的权力，这就有了由“大邑商”和“中商”等前代观念发展延续而来的周人继续寻求“地中”以建新都的努力。从知识背景上看，《山海经》式的“认识空间”的出现，恰好为此种居中的情结提供出自然宇宙论方面的证明。

第四章

方物:《山海经》的分类编码

《山海经》自古以来被视为奇书怪书,正人君子或“不敢言”,或以其内容荒诞不经、难以查实而弃置不顾,或说其类同痴人说梦,或以妄作之伪书视之。20世纪初,西方文化中的“神话”概念经由日本传入中国,素以“不语怪力乱神”为正统的人文知识界发生巨大变化,产生了与西方学术接轨的神话学、民俗学。在新的参照背景和学术眼光之下,《山海经》的品位和价值也经历了一个由卑到尊、由废到用的180°大转向。称之为神话宝库、神话故乡者日渐增多①,称之为我国古代类书、百科全书、中国文化“第一宝典”,乃至“人类最重要古文献”者亦不乏其人②。最近又出现一种更大胆的观点,认为《山海经》是可以解决世界范围内文化起源之谜、改写人类文明史的远古实录信史③。以

---

① 参看袁珂:《山海经校注》;李丰楙:《神话的故乡》。

② 张岩:《〈山海经〉与中华民族的起源》,《文艺研究》1994年第2期。

③ 参见宫玉海:《〈山海经〉与世界文化之谜》。

上两种观点可以算是《山海经》研究史上的极端认识：或认为它纯粹荒诞不经，没有可信之处；或认为它完全真实，无一物无出处。神话学的观点似乎可以回避在判断《山海经》性质上的“真”与“假”、“实”与“虚”的两难选择，用文学幻想或艺术真实的标准重审其存在的价值。但是这种从《山海经》中挖掘古老神话题材的种种努力并未能有效解释该书的性质及其文化功能，特别是不能令人满意地回答为什么会有这样一部奇书的问题。

本章拟从“方物”这一远古的认知方式着眼，尝试解说上述疑难问题。

方物、类物、格物

“方物”之说，由来甚古，体现着我国先民认识宇宙万物的朴素方式，或可作为具有民族特色的发生认识论模式来加以研究。

“方物”一词在上古汉语中的基本含义有二：一是指各地方的土特产，二是指对事物的辨识与区分。《尚书·旅獒》：“无有远迩，毕献方物。”(参见插图 4)用的是第一种意义。注家谓“方物，方土所生之物”。因为古人用“方”来指称地理空间，所以各地的不同物产也就自然可以按“方”来区分了。于是从第一种意义过渡到第二种意义。《礼记·内则》：“四十始仕，方物、出谋、发虑。”①俞樾《群经平议·礼记三》：“方物者，辨别其事也。惟能辨别其事，故能出谋发虑也。”学会“方物”的一个必要前提是识别“方”，也就是为万事万物的存在确定可以直观把握的空间

① 《礼记正义》(卷二十八)，《十三经注疏》，中华书局，1980 年，第 1471 页。

图 4　晚清所刊的毕献方物图

坐标尺度。所以《礼记·内则》讲到对儿童的教育时有“六年，教之数与方名”的规定。郑玄注：“方名，东西。”①辨别方位是认识整个世界的开端和基础，可以说熟悉掌握了东西南北等方位之名目，“方物”的主观能力也就基本具备了。有迹象表明，对世界的秩序化认识原本只是少数巫师的神圣之职，并非凡俗百姓可以奢望。这是因为宗教世界观中“圣”与“俗”的划分尺度乃是基本的尺度。宗教信仰衰微之后的时代，“方物”的圣职才沦为巫师、萨满祭司等的后继者的本职，这些继承者若流落于江湖则被尊为“方士”，盖非偶然。若留任官方职司，则有《周礼》等书中说到的“职方氏”。

职方氏们所担负的政治地理分类和贡赋等级划分，工作是十分繁重而琐碎的。例如所谓“畿服”之制就复杂得令人眼花缭乱(参见第8章“中心与边缘”一节)。

清人董丰垣《唐虞五服成周九服考》云：“案《王制》九州、州方千里。是方三千里之地。积之为方千里者，九也。与《禹贡》五服、《职方氏》九服皆不合。郑康成谓禹承尧舜。要服之内地方七千里。殷承夏末，更制中国方三千里之界。分为九州，而建千七百七十三国。周公复唐虞之旧域，分其五服为九。其要服之内亦方七千里。广其土，增其爵。此以《王制》为殷制而《职方氏》为周制也。不知《禹贡》言面与《周礼》言方不同。言面则两面相距为千里。言方则每面各二百五十里，非一面五百里也。《禹贡》五服，帝畿在内，各数其一面，五服总二千五百里。两面相距为五千里。《职方》九服，王畿不在内。通举其两面，九服总四千五百里。并王畿为五千五百里。增于《禹贡》，特五百里之

① 《礼记正义》(卷二十八)，《十三经注疏》，中华书局，1980年，第1471页。

藩服。益稷外薄四海，咸建五长，即是其地。其名虽增，而地未尝增也。……《王制》：千里之内曰甸，千里之外曰采、曰流。《国语》：邦内甸服，邦外侯服，侯卫宾服，蛮夷要服，戎狄荒服。皆虞夏之制也。《职方》王畿并九服，共五千五百里。《周官》称六服群辟者，孔疏谓夷镇藩在九州之外，王者羁縻而已。不可同华夏也。又称五服一朝者，孔疏谓要服路远，不能常及期，故不数也。若《王制》之方三千里，所谓东不尽东海，西不尽流沙，南不尽衡山，北不尽恒山，专指井田之实数言之也。《周官》之五千五百里，所谓东渐于海，西被于流沙，朔南暨兼邑居道路山川林麓言之也。"①（参见插图 5）

郭沫若先生根据两周铜器铭文中并无"五服制"或"畿服说"的迹象，反推古文献中的此种等级制连同公侯伯子男五等之制均出于儒家的伪托。其《周代彝铭中的社会史观》之五《周代彝铭中无五服五等之制》云：

> 夏禹只是神话上的人物，夏代论理只能在新石器时代，当时连文字的有无都还是疑问。这种四方四正的人为规划在那时不能有，即地上自有人类以来，无论任何民族都不曾有。
>
> 《周官》又分为九畿。国畿方千里，此外侯畿、甸畿、男畿、采畿、卫畿、蛮畿、夷畿、镇畿、蕃畿，均各方五百里（《夏官·大司马》之职）。这同样也只能算是一种纸上的规模。周代并没有那样广阔的疆域，而周代彝铭中连畿字都还未见。

---

① 戴丰垣：《识小编》（卷上），中华书局，1988 年，第 81～82 页。

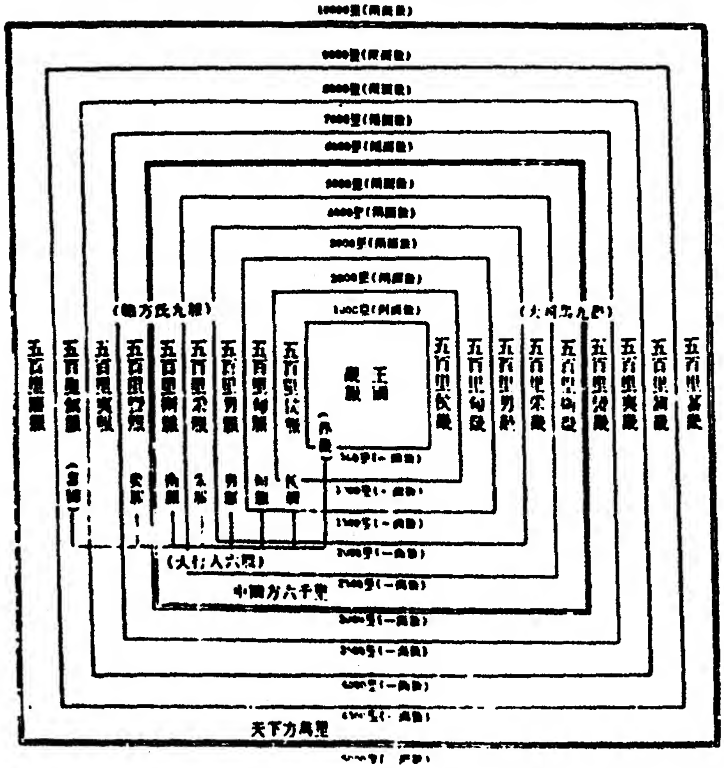


图 5　周官九畿服图

这是后人按照《周礼》的设想与规定绘制的“同心方”畿服图。它以王都为中心，一步步地向外“拓张”，越远越“荒僻”，越“疏离”，越被当作蛮夷看待。

五服九畿是虚造，五等六瑞也同样是虚造。①

我们觉得周时畿服之制虽然不像古人编排得那样繁复而整齐，但是，以王都为中心，按照距离远近来划分"亲疏"，并确定其政治地位、贡赋等级，在当时是确实存在的。这在观念上跟《山海经》的政治分类编码一致。这就跟某些以"世界山"（或国都）为中心的宗教性"寰宇图"的绘制方式是一致的（参见插图6），在这里决定性的是政治地位（或所谓"本土主义"、"国家中心主义"，可以参看卷首美洲人制作的彩色世界地图），地理方位与距离是从属标准：越近越亲越"高"，越远越疏越"荒"。

王成组先生认为《禹贡》出于孔子之手，其中利用了上古有限的地理知识，又穿插了一些神话性资料和假设性成分。"五服一段，另外提出一种依据距离帝都的远近而改变赋制和政治影响减弱的地带观念。从孔子在拟订政治规划的角度来估量五服的差异性和九州的相似性显然有矛盾。五服的作用主要表明他意识到在政治文化方面必然会受到距离远近的影响。这样提出的纵横都广大到五千里的范围，却远超过他的时代历史发展的实际。对于四周边缘的概念，只能提出'东渐于海，西被于流沙，朔南暨'。流沙远在当时的西北方以外，而'朔南暨'一语，两头都缺少明确的界限"②。这些都证明在周代已有依据与帝都的距离来确定畿服和贡赋的做法或观念（具体分析可参看李玄伯《中国古代社会新研》、徐旭生《中国古史的传说时代》等书）；只是越远就越模糊、越不准确、越带虚构性，《山海经》的荒、海诸经

① 郭沫若：《中国古代社会研究》，人民出版社，1964年，第234～235页。

② 王成组：《中国地理学史》（上册），商务印书馆，1982年，第8页。

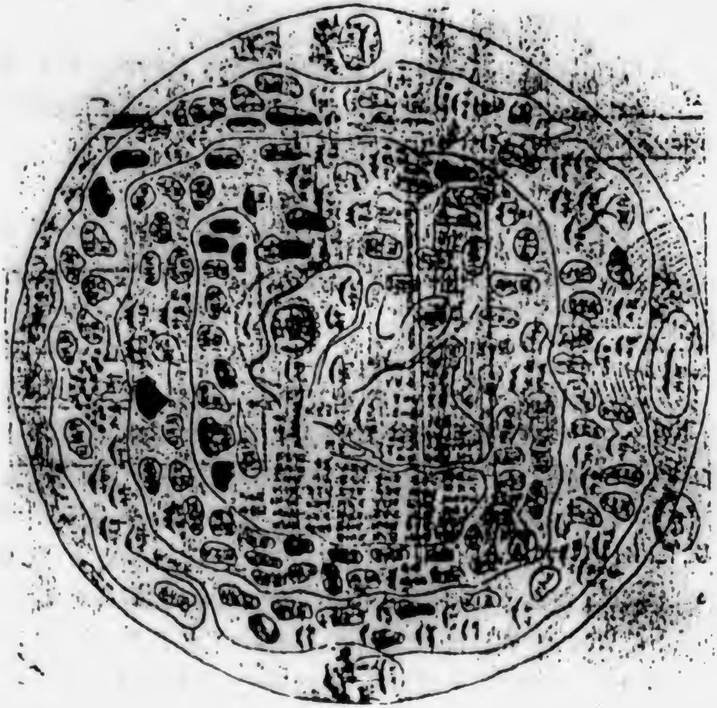


图 6　东亚的宗教寰宇地图

（采自朝鲜 18 世纪手稿中的一幅以昆仑山为中心的佛教传统轮形地图，其名为《四海总图》）

这幅圆形地图以“昆仑山”为中心，周围环绕许多国家。这“昆仑山”可能替代了印度的“须弥山”，因此以华夏——中原为北。它虽然已佛教化，却保留着自我中心幻觉等神话思维观念。

就是例证。

现在再来看古人是怎样从“圣/俗”两方面去“方物”、去区分“上下”、“四方”的“地位”的。

我们在《国语·楚语下》所记观射父答昭王问的一段话语中，尚可清楚地看到“方物”圣职是如何伴随着“圣/俗”界线的识别需要而从巫觋传承到朝官那里的：

昭王问于观射父曰：《周书》所谓重黎实使天地不通者何也？若无然，民将能登天乎？对曰：非此之谓也。古者民神不杂，民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之；如是，则明神降之，在男曰觋，在女曰巫。是使制神之处位次主，而为之牲器时服，而后使先圣之后之有光烈，而能知山川之号，高祖之主，宗庙之事，昭穆之世，齐敬之勤，礼节之宜，威仪之则，容貌之崇，忠信之质，禋絜之服，而敬恭明神者，以为之祝，使名姓之后，能知四时之生，牺牲之物，玉帛之类，采服之仪，彝器之量，次主之度，屏摄之位，坛场之所，上下之神，氏姓之出，而心率旧典者，为之宗。于是乎，有天地神民类物之官，是谓五官，各司其序，不相乱也。民是以能有忠信，神是以能有明德，民神异业，敬而不渎，故神降之嘉生，民以物享，祸灾不至，求用不匮。及少皞之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。夫人作享，家为巫史，无有要质，民匮于祀，而不知其福，烝享无度，民神同位，民渎齐盟，无有严威。神狎民则，不蠲其为。嘉生不降，无物以享，祸灾荐臻，莫尽其气。颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命

火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通。①

这一段话特别为现代学者所看重，认为其中透露了上古思想史和宗教史上的一次大变革。如张光直先生所论，重、黎绝地天通的神话表明，商周时期人的世界与祖先世界、神的世界可以靠巫觋的仪式而得以沟通，东周时期这种人神交通被隔断了，神仙世界成为理想中的乐园，不论生人还是祖先都难以达到②。笔者认为，所谓“绝地天通”的事件未必是在现实中发生的。真实的过程似可还原为“圣/俗”判然有别的时代过渡转化到“圣/俗”不分的信仰衰微时代。在前一时代，确保神的世界与世俗世界之差别与秩序的，有巫觋、祝宗和“类物之官”。他们的职使足以让两个世界泾渭分明，秩序井然。我们不妨把那个逝去的时代看作是“可以方物”的有德之世，而随着九黎乱德而来的则是“不可方物”的乱世。理由很明显，上古宗教世界观把“圣/俗”之界限视为宇宙秩序之基础。一旦这个基础动摇了，整个的秩序当然不复存在。可见能不能够“方物”既是认识的问题，又是存在的问题。在巫师为社会集团领袖的时代，“方物”只有他（她）们才有望达成。随着政教分离的历史进程，“方物”之职渐渐转移到国家官僚机构里来，所谓“类物之官”当然是官方政治的代表，其宗教性质和法术能力与当年的巫师就不可同日而语了。

《周礼》中的职方氏，从名称上看就吻合“方物”之职司。

职方氏掌天下之图，以掌天下之地，辨其邦国、都鄙、四夷、八蛮、七闽、九貉、五戎、六狄之人民与其财用、九谷、六

① 《国语》（卷十八），上海古籍出版社，1988年，第559～562页。

② 张光直：《中国青铜时代》，三联书店，1983年，第271页。

畜之数要，周知其利害。

郑玄注："利，金锡竹箭之属。害，神奸，铸鼎所象百物也。《尔雅》曰：九夷、八蛮、六戎、五狄，谓之四海。"①我们知道《周礼》是古代政治家理想中的国家机构之表现，此处所设"职方氏"正相当于《国语》所云"类物之官"的一种。他不仅需要依据"天下之图"来掌握四方异民族及其经济生活的划分，而且还要对各地物产资源有全盘的了解（这决定着四方"毕献方物"的规格和标准），区别其或有利或有害的特性。除了郑玄注"害"为"神奸"一个细节，几乎看不出职方氏的职务有多少宗教神权方面的功能了。而原本由巫觋们所行使的沟通超自然界的职能已转移至"方士"们身上。

关于"方士"的得名，顾颉刚先生有一种推测："鼓吹神仙说的叫做方士，想是因为他们懂得神奇的方术，或者收藏着许多药方，所以有了这个称号。"②他还对汉武帝时方士们的职司分为三类：其一是召鬼神；其二是炼丹砂；其三是候神③。从这些职能看，方士所从事的不外乎与超自然的世界打交道，显而易见与巫师的工作一脉相承。"召鬼神"绝不是一般的凡夫俗子所能为，某种特殊的法术或方术是召来鬼神的前提。"方物"从这一角度去理解便与"格物"相通了。格者，来也；物者，物精、物神也。格物，按照《礼记·大学篇》郑玄注："其知于善深则来善物；其知于恶深则来恶物。言事缘人所好来也。"宋翔凤更以《礼运》

① 孙诒让：《周礼正义》，中华书局，1987年，第2636页。

②③ 顾颉刚：《秦汉的方士与儒生》，上海古籍出版社，1978年，第11、20页。

感召物祥为解①,这就切中了后世哲人所说的格物致知理论的宗教认识论之本质。《山海经》每记一地一物,总是在描述性状之后加上有关祥瑞与否的说明,正可视为宗教法术认识论意义上的"格物致知"说的典型示范。如果把《周易》一书看作是有关人事即社会生活方面利害吉凶之判断或预测的经书,那么《山海经》就可以看作是有关人类生存之自然生态环境方面利害吉凶之判断与告诫的经书。请看下列对照:

坤。元亨。利牝马之贞。君子有攸往,先迷,后得主。利西南,得朋;东北,丧朋。安贞吉。

——《周易·坤卦》

又东北二百里曰剡山,多金玉。有兽焉,其状如彘而人面,黄身而赤尾,其名曰合窳,其音如婴儿。是兽也,食人,亦食虫蛇,见则天下大水。

——《山海经·东山经》

九二,不出门庭。凶。

——《周易·节卦》

有寿麻之国。寿麻正立无景,疾呼无响。爰有大暑,不可以往。

——《山海经·大荒西经》

九三,鸿渐于陆。夫征不复,妇孕不育。凶。利御寇。

——《周易·渐卦》

嶓冢之山……有草焉,其叶如蕙,其本如桔梗,黑华而

① 参看刘师培:《格物解》,《国粹学报》第35期。

不实，名曰蓇蓉，食之使人无子。

——《山海经·西山经》

上九，击蒙。不利为寇，利御寇。

——《周易·蒙卦》

又东十里曰騩山。……正回之水出焉，而北流注于河。其中多飞鱼，其状如豚而赤文，服之不畏雷，可以御兵。

——《山海经·中山经》

从以上对照中不难看出，判别吉凶利害是宗教法术认识论的实质所在。《周易》与《山海经》分别以卜筮和博物知识的形式来达成对事物利害的认识，包括诸如大水、大旱、不育无子、御兵御寇一类结果，可谓殊途同归。相形之下，《周易》的致知方式在于卜问征兆，从中领会超自然力的意志。而《山海经》则以典型的方物或格物的方式来达到类似的目的。《周礼·夏官》中列有"山师"、"川师"一类官职，对应于《春官》中的"卜师"、"筮人"。其职司是：

山师，掌山林之名，辨其物与其利害，而颁之于邦国，使致其珍异之物。

川师，掌川泽之名，辨其物与其利害，而颁之于邦国，使致其珍异之物。①

郑玄注云："利，其中人用者。害，毒物及螫噬之虫兽。"从对人的利害关系着眼来辨识四方百物的名目与性状，可以说正是

① 孙诒让：《周礼正义》，第2701～2702页。

《山海经》主要的叙述内容。贾公彦疏认为,《周礼》此处的山师、川师及原师等皆是遥掌畿外邦国之内山川原隰等,使出税珍异,以供王家也。这种解说自然使人想到把《山海经》与《山海图》确认为职贡图一类官书的看法①,参照刘秀《上山海经表》所说的“禹别九州,任土作贡;而益等类物善恶,著《山海经》”;我们尽管不赞同禹、益为《山海经》始作者的传闻,但还是相信这部书与王权的建立和大一统国家秩序的维系有关。因为“方物”或“类物”出于人类理性的需要,而在如此广大的地域范围实现“类物善恶”的工程,绝不是个别地方的个别人士所能胜任的。伊藤清司假设说:是各地方国的官员描画了本地的妖怪、鬼神的图像并报给中央,然后有一个什么人将这些报告编述、集成,形成《山海经》的基础文献,可称为“原山海经”②。

在神话思维和巫术世界观中,事物并非是纯客观的物质存在,而是由神鬼精怪所主宰的万物有灵之“物”。从这一意义上看,“方物”作为先民认识世界万物的一般性认识论模式,原本就是在信仰笼罩之下的宗教认识论方式。

何以见得“方物”之对象与万物有灵观念相关呢?古书中原可以找到大量的例证。《周礼·春官·大宗伯》:“以疈辜祭四方百物。”金鹗解释说:“四方皆有百物之神,或有为疠者,故磔牲以禳之,四方百物当以四字连读。”惠士奇以为“百物”指“百物之精”,又称物魅③。据许慎《说文》,魅为老精物,段注改释为“老

① 参看王以中:《山海经图与职贡图》,《禹贡》第1卷3期,1934年;贺次君:《山海经图与职贡图的讨论》,《禹贡》第1卷8期,1934年。

② 〔日〕伊藤清司:《中国的神兽与恶鬼——山海经的世界》,刘晔原中译本,《山海经中的鬼神世界》,中国民间文艺出版社,1989年,第61页。

③ 参看孙诒让:《周礼正义》,第1329～1330页。

物精”，总之，这里与“四方”连言的“百物”实际指的是物神或精怪，而不是自然物本身。

《礼记·曲礼下》云：“天子祭天地，祭四方，祭山川，祭五祀。”《礼记·祭法》云：“四坎坛祭四方也。山林，川谷，丘陵，能出云为风雨，见怪物，皆曰神。”《左传》昭公十八年云：“郑子产为火故大为社，祓禳于四方。”日本汉学家池田末利排比了先秦古籍中一系列资料后得出结论，“四方”在这些场合都具有宗教意味，包括着四方诸神的意思，不能从单纯的地域观念去理解①。

江绍原先生也注意到，周秦古书中所谓“百物”，往往不是百件物事而是百精或百物之精的意思。如《国语·楚语》所说的“明王圣人能制议百物以辅相国家”。《郑语》又云：“伯夷能礼于神以佐尧者也；伯翳能议百物以佐舜者也。”《鹖冠子·学问篇》第十五把“道德”、“阴阳”等列为九道，其第五为“神徵”，陆佃注引《小戴礼·祭义篇》“此百物之精也，神之著也”。案《礼记·郊特牲》曰：“天子大蜡八。伊耆氏始为蜡。蜡也者，索也；岁十二月，合聚万物而索飨之也。”郑注：“飨者，祭其神也，万物有功加于民者，神使为之也，祭之以报焉。”孔氏正义申之曰：“万物非所飨，但飨其万物之神。”江绍原以为，孔与郑二位皆未得之，“万物”即万神，古语“飨万物”等于今语“飨万物之神”。因为群书中作鬼神精灵用的“物”字较为常见。后世注家不明真相，欲得正解，必须参看《山海经》②。这些意见促使人们从对“四方百物”的祭仪意义上去看待《山海经》的成书性质，进而理解其“方物”功能。

---

① 〔日〕池田末利：《四方百物考》，《中国古代宗教史研究》，东海大学出版会，1981年，东京，第132页。

② 江绍原：《中国古代旅行之研究》附录，商务印书馆，1937年，第82页。

化"生"为"熟"

结构主义人类学家克劳德·列维－斯特劳斯曾用《生食与熟食》这样一个比喻性的措辞为他的多卷巨著《神话科学导论》之第一卷命名。原来"生"与"熟"在印第安神话中分别作为自然与文化的象征，构成了结构主义所强调的二元对立的思想模型。在成年仪式上，先让一位青年吃生食，经过指引后再让他吃熟食，这样就象征性地完成了从未成年到成熟的仪式转化，生物的个体也就合法地被社会群体所接纳，成为社会的个体。由仪式体现出的象征功能可以概括为"化生为熟"。其实质在于文化对自然的改造，人类意向对野生蛮荒状态的加工与提升。

喜好熟悉的事物，排斥陌生的事物，这可以说是与生物进化相伴而来的人类习性。理由似乎在于，熟悉的事物较之陌生事物更能给人以平和安全之感，较少刺激感官与心灵。正如幼儿本能地躲闪陌生人，最向往熟悉的母亲之怀抱。哲学家斯宾格勒推测说，原始人只有对他们所理解的东西才不感到恐惧。创制神话故事乃是他们试图解释世界奥秘的重要手段。

尽管从科学立场判断神话内容，结果往往经不起推敲和验证，但是神话的理性并不在于探寻事物的客观规律，而在于将人为的二元对立范畴作为一种秩序赋予陌生的世界。神与人、生与死、创造与毁灭、洪荒与拯救、善与恶、天堂与地狱，这些二元范畴的建构作用使毫无意义的陌生世界变成神话理性可以把握的世界。

江绍原先生说，古人把出行视为一桩不寻常的事。不论何种目的，出行"总是离开自己较熟悉的地方而去之较不熟悉或完

全陌生的地方之谓。古人,原人,儿童,乃至禽兽,对于过分新奇不习见的事物和地方,每生恐惧之心;此乃周知之事实,……熟习的地方,非无危险——来自同人或敌人的,自然的或'超自然'的——然这宗危险,在或程度内是已知的,可知的,能以应付的。陌生的地方却不同:那里不但是必有危险,这些危险而且是更不知,更不可知,更难预料,更难解除的"①。

那么,有没有办法像举行成年仪式那样,通过人的符号行为给陌生对象"化生为熟"呢?"方物"在此提供了一种行之有效的办法。就像初民用神话对万物来源强行做出解释,"方物"则将一切陌生的东西安排到人为划分的坐标系统之中,让它们不仅仅彼此之间显现出条理,而且也同人们熟悉的东西建立起条理关系。

《山海经》在空间结构层次上运用了一系列二元对立范畴来确立一个基本的条理框架,而宇宙间一切陌生、古怪、奇异、未知的神鬼精怪、人种人群、动物植物矿物等统统被安排进这个框架之中,从而建立起可以把握的相互关系,以此达成"化生为熟"的功效。《山海经》的分篇逻辑便以这些二元对立范畴为工具坐标,它们分别是:

山/海
南/北
东/西
海内/海外
山、海/大荒
四方/中

① 江绍原:《中国古代旅行之研究》,商务印书馆,1937年,第5页。

作为分类认知的“方物”，是以“方”即世界的平面空间中的位置坐标为基准，对万物存在的一种秩序化把握。通过把自然的或社会的事物同相对固定的方位联结为一体，初民便可完成认识上的“化生为熟”之转换，将那些纷然无序、陌生异己的物象纳入有条理有关系的空间图式之中，获得整体性的关联秩序。通过命名来强化事物的类属特性及相互区别，消解陌生感和由此引发的恐惧，使之成为在人的理性（哪怕是神话思维的理性）照射下可以确认和归类掌握的东西。《山海经》在很大程度上体现出这种“方物”的旨趣，这同人类学家在部落社会发现的法术世界观是有相通之处的。

> 一位土著思想家表达过这样一种透彻的见解：“一切神圣事物都应有其位置。人们甚至可以这样说，使得它们成为神圣的东西就是各有其位，因为如果废除其位，哪怕只是在思想中，宇宙的整个秩序就会被摧毁。因此神圣事物由于占据着分配给它们的位置而有助于维持宇宙的秩序。从外表看来，仪式的繁文缛节可能显得毫无意思，其实它们可用一种对人们或许可称作“微调”的东西的关切加以解释：不使任何一个生灵、物品或特征遗漏掉，要使它们在某个类别系统中都占有各自的位置。①

“方物”，即为事物确认位置的法术世界观之要求，可使《山海经》的著述性质得到合理的解释。正像原始社会中仪式的繁

---

① 〔法〕克劳德·列维—斯特劳斯：《野性的思维》，李幼蒸译，商务印书馆，1987 年，第 14 页。

文缛节对于一个局外人来说显得毫无意义,《山海经》那种缺乏情节故事的单调叙述方式,不厌其烦地罗列一座又一座亦真亦假的山名,千篇一律地排比鸟兽虫鱼草木的机械风格,也许正是祭仪程式或法术功能所必需的。从文学和美学的立场看,这种机械的叙述模式显然并不高明,但从宗教世界观的立场看,依次列举是秩序化的编码方式,可以藉此来象征性地确认、强化人类社会群体与宇宙自然之间的和谐关系。

在美洲印第安普埃布洛人的宇宙观中,世界是一个平坦地延伸的空间,有四个角和由此划分的基本方位。每一位置都有某一位神,如叶子神、季节神、农业神等等。各主要方向都有自己的动物——美洲狮居住北方,熊居住西方,美洲山猫居住南方。“在事物的结构中,每一事物都有自己的位置。人、动物、资源和季节都是地母和太阳父亲这一家庭的一部分。人是自然的一部分,既不凌驾于自然之上,也不屈从于自然”①。

在藏族宗教世界观中,类似的神灵系统则是借助于空间位置、颜色和数量关系而建构为整体的。如苯教经典《十万龙经》讲述八大龙王的分布及特征,便是以八方、八种颜色和八种数量的发髻为区分特征②:

居住方位	颜色	发髻特征
东	白	一个海螺发髻
南	蓝	两个绿松石发髻

① 〔美〕欧·奥尔特曼等:《文化与环境》,骆林生等译,东方出版社,1991年,第37页。

② 〔奥〕沃杰科维茨:《西藏的神灵和鬼怪》,谢继胜译,西藏人民出版社,1993年,第7页。

续表

西	红	三个红铜发髻
北	绿	四个红绿宝石发髻
东北	红	五个珊瑚发髻
东南	黑(如铁)	六个铁发髻
西南	天蓝	七个珍珠发髻
西北	如五种宝石色	八个猫眼石发髻

不难看出,“八”的数量体系是从“四方”的基准上再加以细分的产物。八方只是在东南西北之外又增添出东北、东南、西南、西北四个亚方位。这种衍生可以看作神话思维二元对立机制作用的结果。同样,四方加上中衍生为五方;八方加上中衍生为九方。在西藏,除了护法神以外,本土的自然神也要按照方位坐标构成特定的体系。比如山神,数量繁多,因为“任何一座山峰都被认为有神灵居于其上”①。神话思维照例以四方坐标为基准,从众山神中选出四大山神作为代表,其排列顺序是:

(1)雅拉香波山神　　位居东方
(2)库拉卡日山神　　位居南方
(3)诺吉康桑　　位居西方
(4)念青唐古拉山神　　位居北方

参照汉族上古典籍中的“兆山川、丘陵、坟衍,各因其方”(《周礼·春官·小宗伯》),甲骨卜辞中四方神名与四方风名之秩序排列,不难体会出神话思维与宗教认识论的“方物”或“格

① 〔奥〕沃杰科维茨:《西藏的神灵和鬼怪》,第233页。

物”是如何以方位秩序来确定神圣存在的。祭祀活动也将无限分布在山川之间的鬼神精灵统一放置于“四方”规则体系中加以进行，以收纲举目张、以简驭繁之效①。我们再看《五藏山经》于每一方次山经的结尾处简介该地区山神的形貌特征和祭祀规定，与上述以简驭繁的祭仪体系之需要完全吻合。仅以《南山经》为例，其中对三次经的山神祭祀做了概括性说明。

其一云：

凡䧿山之首，自招摇之山，以至箕尾之山，凡十山，二千九百五十里。其神状皆鸟身而龙首，其祠之礼：毛用一璋玉瘗，糈用稌米，一璧，稻米、白菅为席。（袁校本，第8页）

其二曰：

凡南次二经之首，自柜山至于漆吴之山，凡十七山，七千二百里。其神状皆龙身而鸟首。其祠：毛用一璧瘗，糈用稌。（第15页）

其三曰：

凡南次三经之首，自天虞之山以至南禺之山，凡一十四山，六千五百三十里。其神皆龙身而人面。其祠皆一白狗祈，糈用稌。（第19页）

① 参看〔日〕池田末利：《四望・山川考》，《中国古代宗教史研究》，第138～154页。

俗话说，百里不同风，千里不同俗。现实世界中恐怕不易看到七千多里的群山之间都祭拜同一种龙身鸟首之神的盛况。至于“其祠皆……”如何如何的高度统一性，显然也是出于整齐划一的秩序安排而特意虚拟。这也就是我们在前文所说的“神话政治地理观”的特殊产物。试想，《五藏山经》结尾处称“大凡天下名山五千三百七十，居地，大凡六万四千五十六里”。在如此大的范围里要实地调查这么多山峰及其祭俗，当时条件下有没有可能？倘若答案只能是否定的，那么《山海经》煞有介事地为我们罗列一座又一座山的“宏大叙事”，也就只好从虚构的“方物”秩序，以及发动这场宏大虚构的政治需要方面去深入理解了。

对于一个刚刚建立起大一统政治秩序的国家来说，如何对“天高皇帝远”的化外之地确证中央统治权，理应是其议事日程中的事。面对蛮荒与异己，“化生为熟”的方物战略至少可以在理论上消除对抗力量，强化“一统天下”的意识形态力量。其实就在刘秀呈给皇上的《上山海经表》中，便一连举出两个“化生为熟”的实例，用来说明统治者相信《山海经》在确证宇宙万物秩序方面的不可替代的作用。

孝武皇帝时尝有献异鸟者，食之百物，所不肎（肯）食。东方朔见之，言其鸟名，又言其所当识，如朔言。问朔何以知之，即《山海经》所出也。

孝宣帝时，击礴石于上郡，陷得石室，其中有反缚盗械人。时臣秀父（刘）向为谏议大夫，言此贰负之臣也。诏问何以知之，亦以《山海经》对。其文曰：“贰负杀窫窳，帝乃梏之疏属之山，桎其右足，反缚两手。”上大惊。朝士由是多奇《山海经》者，文学大儒皆读学，以为奇可以考祯祥变怪之

物，见远国异人之谣俗。①

刘秀在举出以上两事证明《山海经》的价值后，再引用《周易》“言天下之至赜而不可乱也”一句，提出整理和推广这部奇书的现实意义：“博物之君子，其可不惑焉。”这就说明《山海经》所述内容并不是一般读书人所熟悉的。只有像东方朔、刘向这样博览群籍的饱学之士，才能引据《山海经》为典，给现实生活中碰到的奇异变怪之物祛魅解疑，化生为熟。统治者也因此能够见怪不怪，心安理得。对于敬惜字纸、崇拜文献的古人而言，凡是前人记录下来的东西，都足资引据参考，以为传道或解惑之凭依。而打消由“祯祥变怪之物”所引发的疑虑和恐惧，则是信奉“天不变，道亦不变”的统治秩序所必需的。从孝武皇帝和孝宣帝两位国家最高统治者对东方朔、刘向引据《山海经》的态度和反应上看，政治权力是多么需要有关“远国异人”的知识来消解灾异和陌生事物所带来的心理冲击。这也从一个侧面反映了《山海经》这样的怪力乱神之书虽与主流意识形态相悖，但仍然得以千载传承的原因。

实际上，距汉朝皇帝们有两千年之遥的 19 世纪末 20 世纪初，当河南安阳出土的甲骨卜辞受到普遍怀疑之际，《山海经》不是又一次充当了化生为熟的认识工具吗？卜辞中有关四方神和四方风的记载正是靠《山海经・大荒经》中的相关文字才得以破解和证实。这就不仅给古文字学者增强了对甲骨文的信任度，而且也让古史学者对《山海经》刮目相看。

① 刘秀：《上山海经表》，《山海经校注》附录，第 477～478 页。

从"方物"到"方人":"旗"与"族"的分类蕴含

福柯在《词与物》一书序言中说到博尔赫斯称引的《中国百科全书》那种奇异的分类逻辑如何诱发了他的灵感,并表示在西方人传统观念中的中国与博尔赫斯想象中那杂乱无序状态大相径庭:

> 在我们梦想的世界里,难道中国不正是这理想空间的所在吗?在我们传统的形象里,中国文化乃是最讲究细节、最严守清规戒律、最不顾时间的变动、最注意纯粹空间轮廓的。我们想到中国,便是横陈在永恒天空下面一种沟渠堤坝的文明,我们看见它展开在整整一片大陆的表面,宽广而凝固,四围都是城墙。①

福柯用一个局外旁观者的眼光,看到中国文化"最注意纯粹空间轮廓"的一面,可以说洞察到文化深层内核的特质。四方的城墙仅仅是最为外在的直观表象,与之相呼应的还有方块的汉字;方形四合院及宫室结构;按照方形分割的国土——九州;以及同样按照方形分割的可耕地——井田;长着四张脸孔的祖先神黄帝;按照方望举行的国家祭礼;等等。传统文化铸塑而成的四方空间意识既体现在"四极"、"四海"一类神话观念中,又表现为《山海经》、《禹贡》一类地理书的"同心方世界结构"中。"方"

---

① 〔法〕福柯:《词与物》,张隆溪节译,见《非我的神话》,《文化类同与文化利用》一书附录,北京大学出版社,1990年,第148页。

既是空间划分的基准，又是对事物和人进行分类编码的尺度。这些事实如果不是纯粹出于偶然，那就的确耐人寻味，值得深究了。

让我们还是从汉字“方”的分类学蕴含着手展开分析，推及与“方”有关的“旗”与“族”等。

“方”字始见于甲骨文，写作 、 、 、 、 诸形①。徐中舒先生解为像农具“耒”之形，并认为《说文》的“船像两舟总头形，从两舟”之说不妥：“今观卜辞中方字全无像两舟总头形之意，盖方可训并，而不可训并船。《尔雅·释水》‘大夫方舟’李注：‘并两船曰方舟。’《庄子·山木篇》‘方舟而济于河’释文：司马注：‘方，并也。’古者耦耕，故方有并意。”②叶玉森则云：“方殆像架上悬刀形，并不像两舟总头……殆谓边裔之国习俗如是，故名之曰夷曰戎曰方而已。”又云：“殷人称国曰方，如土方、马方、羊方、井方、盂方、苦方等，均国名。”③商承祚云：卜辞中或言“方帝”乃祭四方之总名。林义光以为古文方丙同音，本与丙同字，指边际④。这一训释与方国、四方之类的语例较为吻合。高鸿缙《字例》认为方字原意为旁边之旁。字形为托刀倚架旁之象，以寄旁边之意。商周借为方国之方，名词又通假以代方圆之方，久而成习，遂失其本意⑤。按出土文献的有关字形结构， 形从刀，这是一脉相承的。从刀将物象的指示符号判分为二。从

① 参看《甲骨文编》卷八，中华书局，1965 年，第 360～362 页。

② 徐中舒：《耒耜考》，转引自李孝定《甲骨文字集释》第八，历史语言研究所，1970 年，台北，第 2779 页。

③ 《甲骨文字集释》第八，第 2779 页。

④ ⑤ 周法高主编：《金文诂林》，香港中文大学出版，1975 年，第 10 册，第 5365、5369～5370 页。

语源关联来看,芳字从方孳乳,“芬芳”为连绵语。柄、枋二形实为异体字,亦可揭示方、丙二者的语音关系。“方”被古代训释为“并”,其实这与“乱”训“治”的训诂现象为同一类型,属于汉语史“相反同根”:说“并”是先含有“分”,否则亦无所谓“并”了。“并”意味着某种关系,无论是并列,还是对应,都是在两种事物之间建立联系。有了此种联系,单个事物便可以获得在事物总体中的相对位置和意义。有了“北方”作为对应的一面,才好确认何谓“南方”。有了东南西北四方的定位,中间一方才获得其自身的意义。由此可见,“方”的概念借助于“并”的语义转移而具有分类的义涵。

《广雅・释诂三》:“方,类也。”《礼记・缁衣》“其恶有方”句注:“方,喻辈类也。”《孟子・万章上》“君子可欺以其方”句注:“方,类也。”《淮南子・精神》“以万物为一方”句高诱注:“方,类也。”《周易・系辞上》说得更明确:“方以类聚,物以群分,吉凶生矣。”此话可作为“方物”这个合成词的分类义涵的潜在解释。

来自考古方面的“第二重证据”近年来日渐增多,而且日益引起古史学者们的高度关注。这方面的旁证可以为文献记载传承下来的东西提供有力的参照和说明。出土文物中有关“方”的观念及其特有的认识论和宇宙论含义,已经受到敏感的学人注意。如李学勤先生对1996年新发表的江苏东海县尹湾汉墓出土西汉简牍《博局占》的观察,就发现“方”的观念有着特殊意义,他写道:

> 《博局占》“规矩纹”中央有一“方”字,除了标明该处方框即九种位置的“方”以外,或许有更深刻的意义。“规矩纹”这种图形明确指示着四方或八方,其体现阴阳四时五行

学说的功能即自此而来。类似图形的最早一例，是1987年安徽含山凌家滩发现的玉版。玉版上面有相当复杂的指示八方的图形，图形的中央有一所谓八角星形的符号。这个符号，我曾以之与甲骨文的“巫”字联系，遵唐兰先生之说释为“巫”①。现任教于美国达特默思大学的艾兰教授②和南京大学范毓周先生先后释此字为“方”③，这就和《博局占》的图形一样了。可能这一类指示方位的图形均称为“方”。这固然有待证实，却是很吸引人的线索。④

如果说古文献中的某些疑难可以借助于地下文物的发现得到有效的解释，那么除此二重证据之外，还可以举出民族学（人类学）和民俗学方面的旁证材料，作为“第三重证据”，一方面使上面的二重论证得到更进一步的强化与深化；另一方面也可以通过跨文化的横向比较来把握某些具有普遍性的思维与观念模式。

人类学家玛丽·道格拉斯在一篇讨论禁忌的文章中说到，分类系统的观念对于社会生活的重要性，就好比游戏规则之于游戏本身。假如没有任何规则，游戏就无法进行，没有人知道怎么玩，谁是自己一边的，谁是对方一边的。由此看来，把社会生活视为建立分类系统的过程也不为过。即使是纯粹的方位也会

① 李学勤：《走出疑古时代》，辽宁大学出版社，1995年，第120～121页。

② 〔英〕艾兰：《龟之谜》，汪涛译，四川人民出版社，1992年，第89～98页。

③ 范毓周：《殷墟卜辞中的“巫”与“巫帝”》，《南方文物》1994年第2期。

④ 李学勤：《〈博局占〉与规矩纹》，《文物》1997年第1期。

在这个过程中逐渐负载上社会的意义。例如，爱尔兰农民房舍的西屋总是给老人养老用的，西方意味着退休和日落。在佛教社会中，东面是高位所在，佛陀像要放置在东屋的东墙上，丈夫也总睡在妻子的东边。这样，东面便意味着男性和社会的优越者。上与下、右与左、日与月、热与冷，所有的物理的对立面都能够表达社会生活的意义①。

在文字尚未发明或普及的远古时代，初民对宇宙间各种事物的分类把握常常用其他的符号标记作为工具，这些符号的共同特征就是具体可感，视而可识，如自然的生物(植物与动物)、颜色和人工的造型(文身、图腾柱等)乃至旗帜。后者最普遍地应用在对于人群本身的分类识别方面。也许今人会对旗、旌、旅、游一类汉字何以从“㫃”表示疑问，只要弄清了“㫃”的分类意蕴(唐兰、徐中舒等均认为甲骨卜辞“立中”辞例即立旗聚众)，这些疑问也就不难化解了。清人的“八旗制”便是距离我们不太遥远一个典型实例，这种以八种不同颜色之旗来划分社会阶层的符号现象当可直接上溯到史前无文字社会中去，是用具象表达抽象观念和类属关系的“方物”标识现象。“旗”的概念一旦成熟起来，又可取代更原始的“方”成为分类工具。

一位意大利传教士卫匡国以一个外来人的眼光描述了八旗在军事组织方面的符号分类功用，有助于理解“旗”与“方”的分类学联系：

> 八旗兵包括了整个中国的军事力量，即汉军和鞑靼军。

① 道格拉斯(M. Douglas)：《禁忌》(*Taboo*)，《法术、巫与宗教》(*Magic, Witchcraft, and Religion*)，雷曼编，梅菲尔德出版公司，1985年，第67页。

> 位居第一的白旗是御林军，第二是红旗，第三是黑（蓝）旗，第四是黄旗。后面的三个旗由皇帝的叔叔们指挥，而白旗则直接服从皇帝。这四种旗的颜色互相混合，又组成另外四个旗。每个士兵都知道自己所属的旗色和在城中的集合地。武器和马匹都在那里，准备随时出征。他们吹响一种样子像希腊神话中海王用的号角，号角一响，他们立刻就知道自己应该去哪个部队，很快地聚集在自己的旗帜下。这面旗由一个骑马的人带着，竖在身后。①

如果把“人”也视为天地万物中的一种，那么对人的分类自然也可依照“方物”的逻辑而展开，这样我们的造字祖先便创制出一个从“方”（旗）的“族”字。许慎《说文》释“族”字云：“矢锋也。束之族族也。从㫃从矢。”似乎未得“族”字之真义。段注据《韵会》、《集韵》、《类篇》所引于“从矢”下增“㫃所以标众，众矢之所集”十字，恰好说明了以旗为符号对人群进行归类集合的意思，可知“族”这个概念正是从“方物”到“方人”的逻辑引申之产物。李孝定先生说，“族”虽从矢，却与矢锋之义无涉。“盖古者同一家族或同一氏族，即为一战斗单位。故于文从㫃从矢会意也。许君误以此为矢族字，故于镞下但云‘利也’。利也一义实由矢镞一义所引申。族则族类之本字也。卜辞言‘多子族’、‘五族’、‘旅族’均部族之义”②。若将指示人群分类的专有概念“族”扩大化，用于其他事物分类的场合，则“族”就同原来专表方

① 〔意〕卫匡国：《鞑靼战纪》，戴寅译，见《清代西人见闻录》，中国人民大学出版社，1985年版，第50页。

② 李孝定：《甲骨文字集释》第七，历史语言研究所专刊之五十，1970年再版，台北，第2233页。

位的“方”一样，可抽象为“类”的同义语。《左传》襄公二十四年“必取其族”句杜预注：“族，类也。”《淮南子·俶真》云：“万物百族，使各有经纪条贯。”高诱注：“族，类也。”[①]在此种同义相应的关系之上，又有了合成词“族类”，专用于对人的类属划分的一种尺度。《左传》成公四年有“非我族类，其心必异”的著名格言；《国语·晋语八》则云：“鬼神之所及，非其族类，则绍其同位。”

除了“族”之外，还有从“㫃”的“旅”字，甲骨文像众人站在旗之下，不用多说就知道也是以旗帜为单位对特定人群的归类集合。该旗帜若为军旗，那么旗下之众也就是士兵，由士兵组成的自然是军旅之“旅”了。《左传》哀公元年：“有众一旅。”一旅的单位人数被定为500。这个数量大致不变地保持到近代。不难看出，以旗为单位的人群划分同以方位为单位的“方物”战略，同样遵循着以简驭繁、纲举目张的分类编组原则。

《山海经》能够把空前规模的天下河山、草木鸟兽、矿物药材、异族群团、精怪鬼神等组织到一个秩序分明的五方空间图式之中，用距离和方向在这些纷纭的物象之间建立起联系，使之构成人与自然环境的复合整体。方物之认知和编码模式，可谓功莫大焉。

① 刘文典：《淮南鸿烈集解》卷三，中华书局，1989年，第65页。

第五章

《山海经》方位模式与书名由来

问题的提出：为什么以南西北东为序

我国上古留传下来的典籍为数不算太多，其编纂形式大致可分为两种：一种是语录、作品的集结成书，各篇章之间没有严格的逻辑关系。像《论语》、《孟子》等即为此类。另一种是经过作者或编者安排整理的著作，各篇之间有一定的结构顺序和逻辑关系：或是按照时间先后的展开顺序，如《诗经》中的《颂》部分：商颂、周颂、鲁颂；又如《春秋》始于鲁隐公元年，终于鲁哀公十四年；《周礼》则按天地四季之序。或是按照空间秩序的展开原则，如《说文解字》始于一终于亥，全书蕴含着干支循环之理；《诗经》中的《国风》部分，按十五方国的地域来划分。《山海经》作为最早的文化地理之书，其编排原理当属于后一种情况。

然而，《山海经》一书最令人感到困惑的难题之一就是它的方位顺序。常人早已习惯了按照东、南、西、北、中的顺序来展开平面空间中的五方位。日常语言中也早已沉淀下了“东南西北”

连称或“东西南北”对称的习惯用法，以至于让人们觉得四方顺序始于东、终于北是天经地义的通则。唯有在诗歌韵脚或修辞倒置等特殊场合才可看到例外的情况。可是当我们不自觉地带着这种自古及今未尝变易的方位程序去看《山海经》的篇章结构时，问题就会扑面而来。在全书四大部分——《五藏山经》、《海外四经》、《海内四经》和《荒经》——之中，唯有《荒经》是依照惯常的东南西北而展开叙述的，另外三个部分的空间顺序都采用了极为罕见的“南、西、北、东、(中)”的模式。具体而言，《五藏山经》始于《南山经》，以下依次为《西山经》、《北山经》、《东山经》和《中山经》；《海外四经》始于《海外南经》，以下依次为《海外西经》、《海外北经》和《海外东经》；《海内四经》始于《海内南经》，以下依次是《海内西经》、《海内北经》和《海内东经》。这就是说，《山经》以“南”为五方之首，以“中”为末；《海经》则以“南”为四方之始，以“东”为末。

这样一种不常见的“南→西→北→东”式的空间展开序列难道是编书者偶然随意的处理结果？从《山海经》全书构成现有形式看，约占全书篇幅四分之三以上的《山经》、《海外四经》和《海内四经》都采纳此种方位序列，所以我们似乎不能说编者是无心的。那么，如果是出于某种特意的安排设计，编书者当有他所依据的原则或理由，使他在全书各篇中都采纳相同的方位展开序列(《海经》部分的《大荒经》和《海内经》通常认为是后人所加，故其方位顺序与原书各篇不同)。这种理由究竟是怎样的呢？

从日常经验中可以知道，人们普遍习以为常的东、南、西、北依次展开的顺序之所以具有约定俗成的广泛适用性，就因为它是北半球中人们生活经验的一种反映，是太阳运行的视觉印象留在人的感觉知觉中的顺序。一切讲述开天辟地的创世神话都要从光明取代混沌黑暗的视知觉背景上开始，创造主所造的第

一个方位总是日出的方位即东方，依次按照南方、西方、北方的程序完成平面空间的建构。空间的这种顺序模式又对应着人们的时间知觉中的早晨、中午、黄昏、夜晚的四阶段顺序，因而自然通过千百万年的经验强化而积淀成某种类似天道法则的东西，成为不证自明的公理和常识。如果违反了这种次序，就好像说“太阳从西边出来”一样让人感到不可思议，必然要被视为反常、异常的现象。

从人类对空间认知的发展历程中看，东西两个方位因为分别是日出日落的标志位置，所以是最先得到确认的。某些少数民族朴素的空间意识中甚至只知道这两个方位，对南和北尚没有明确的指认①。这种来自民族学方面的证据也说明，以东方即日出方作为空间方位之首，为什么具有跨文化的普遍性。而《山海经》恰恰违背了这种普遍通则，遵循着另外一套怪异的程序，就好像从中午开始一昼夜的时间循环历程，或者从夏天开始一年四季的时间循环一样。我们不能想象：《春秋》的历史不从元年春正月开端；或者《周礼》不按照天官地官春官夏官秋官冬官的顺序编排。

《山海经》历来就被当做一部怪异之书，不仅书中所述的内容有许多荒诞不经、难以考究之处，就连其语言风格和用词习惯也同大多数先秦古籍判然有别。不少人怀疑它是外国古书的汉译或改写，正是以其怪异性为主要理由。然而，即使认可《山海经》原来是域外的地理书，也仍然无法有效地解释其南、西、北、东的方位顺序。因为迄今为止的人类学材料中还很难找到体现此种方位序列观念的异文化作品。

① 参看叶舒宪：《中国神话哲学》，中国社会科学出版社，1992年，第206页。

现代研究《山海经》的学者一般都对这个方位难题采取回避态度，或者根本不把它当作具有研究价值的学术问题来看。当然，仅仅着眼于《山海经》一部书是无益于对此问题的解答的，笔者拟从神话思维时代的宇宙图式入手，结合上古地图方位模式的可变性特征，旁及历史上若干著名的方位图式，对这个问题展开比较性的探讨，期望能够有助于对《山海经》这部千古奇书的性质的现代理解。

《山海经》的方位顺序与神话图式

从日常经验出发，《山海经》的方位顺序固然不好理解。但若换一种角度看，或许并不显得反常：这就是从图形的角度去理解。自古以来学者大都相信《山海经》的现存文字并非独立产生的，而是依附于已失传的《山海图》而产生的；或者说是配图的文字说明①。远古以来的平面空间图大都因循着神话思维的空间观，不是按照现代科学的地理观采取上北下南、左西右东的空间定位，而是采用上南下北、左东右西的模式。也就是说，古人的地图排位法在水平轴上与今人不一致，采用左东右西模式；在垂直轴上也与今人相反，沿袭了神话宇宙观的上南下北模式②。

---

① 参看饶宗颐：《畏兽画说》，《澄心论萃》，上海文艺出版社，1996年，第264～266页；萧兵：《楚辞文化》，中国社会科学出版社，1990年，第443～446页。

② 参看叶舒宪：《探索非理性的世界》，四川人民出版社，1988年，第155页。该书将神话宇宙图式处理为上南下北，左西右东，属左旋式；而《山海经》属右旋式。

我们在李约瑟博士的巨著《中国科学技术史》第五卷《地学》开端处，看到有关“科学制图学”与“宗教环宇志”的区分：

> 可以说，在开始时，无论在东方或在西方，都曾经有过两种不同的传统，一种可以称为“科学的或定量的制图学”，另一种可以称为“宗教的或象征性的环宇志”。欧洲的科学制图学传统虽然在起源上比中国为早，但是后来由于宗教环宇志占了统治地位而完全中断了好几个世纪。①

与欧洲的情形不同，中国的科学制图学由东汉张衡开始，一直未中断地延续到近代。可是在汉代以前，神话宇宙观即宗教象征的环宇志仍然是源远流长的空间意识的表现形式，它的突出特点就是以南方为上方，因为太阳运行的高点在南方；以北方为下方或地底，因为太阳西沉地平线以后被初民认为转向了北方，它在夜间按照自西向东的方式继续运行，于次日早晨便重新从东方地平线上升起。按照天人合一的类比逻辑自拟为人间小太阳神的天子，不仅要建造体现太阳运行周期的明堂，作为自己处理朝政的圣所，而且还需要模拟朝日初升的自然景观，坚持天刚破晓就上朝的所谓“早朝”礼制②。而“南面为王”的古老说法显然是神话方位观政治化的结果。

地处中美洲的墨西哥印第安人查穆拉族也信奉着类似的太阳神话政治观，不同之处是：南半球观测到的日运行轨迹是自东向北升至天顶，再由北向西降至下方。人类学家戈森记录到：

---

① 李约瑟：《中国科学技术史》第五卷第一分册，科学出版社，1976年，第8页。

② 参看《中国神话哲学》第五章第五节“仪式历法与明堂礼仪”。

> 我所调查的查穆拉人坚持说，东方是太阳升起（“露脸”）的地方；北方在平面上与太阳在“中午”的垂直位置相对等；西方是太阳“降落”的地方；而南方则在平面上与太阳在“午夜”的垂直位置相对应。通过这种平面的转换，传统的地方首领得以“像太阳运行那样行动”，而他们这样做，又象征地重申了太阳所决定的时间与空间的周期。①

戈森还通过神话观念与宗教仪式的象征体系归纳出以“上”为尊、以热为尊、光明为尊、男性为尊的查穆拉人价值观念。关于以“上”为尊，他写道：作为秩序施与者的太阳，其首要性蕴含着另一个象征的区别：“向上”与“向下”相比，“向上”为先。从宇宙论方面看，日益增长的高度与善总是与上升的太阳密切相关；日益减弱的高度与凶总是与降落的太阳密切相联②。这种以太阳运动轨迹为基准而构建宇宙模型和价值模型的文化现象，不仅是查穆拉人及其玛雅祖先所体现出的特征，而且也是包括阿兹忒克文明、印加文明在内的整个美洲原住民文化的共有倾向。考古学家威廉森所著《天之灵：美洲印第安人的宇宙》③一书对此做出了最详实的描述和论证，他让人们看出印第安人如何利用土冢、石柱、神庙乃至村庄的空间布局来象征太阳的周期运行规则，并藉此来确认自己生存于其中的文化空间之方位秩序。

---

①② 戈森：《查穆拉人宗教象征中的时空等价关系》，金泽译，见史宗主编《20世纪西方宗教人类学文选》，上海三联书店，1995年，第262～263、264页。

③ Ray A. Williamson, *Living The Sky*（《天之灵》）, Boston, 1984.

印第安人以大地为背景的象征图式在华夏文明中获得了较高一级的抽象表现形式，形形色色的八卦图、式盘、占盘、规矩镜、《河图》及《洛书》等，都可视为这种用方位图式将宇宙符号化、概括化的实例。

大体而言，这一类图式的来源与神话思维中的方位程序模式有关，它们所反映的当然是“宗教环宇志”的而非科学地图学的空间观。比如著名的《先天八卦图》（参见插图7），排列次序以乾为首，构成乾在上、坤在下、离在左、坎在右的方位模型。所谓“先天”，意指这种图式由来最早，甚至在没有天地前即已存在，以别于相传由周文王演绎出的六十四卦次序《后天图》。《后天图》的八卦排序以离为首为上，以坎为下。根据《先天图》，乾为南、坤为北、离为东、坎为西的四正方位，总体上恰与上古神话宇宙时空模式相吻合。古代天文学研究者认为，《先天八卦图》表现了先民空间意识的自觉：

> 这种空间意识的自觉，渗透在先天八卦的每一卦画中——其每一爻的变动都执著地追求天文与时空的依据：根据太阳在空间的移位，光线照射的强弱，地球表面上接受阳光热量的多少，统一安排卦画的奇偶之象，蓄存天文与时空信息。
>
> 根据这些符号语言，我们可以复制出昼夜运行的不同时段与朝、昼、夕、夜的模拟天象图。比如：☲（离）在先天八卦中为朝日之象，象征一轮红日冉冉升起，它初露地平，天空还处于白昼和黑夜的过渡状态。因此，卦象画成阳中含阴。☵（坎）为日落西山之象，时值黄昏，暮色四起，却又尚

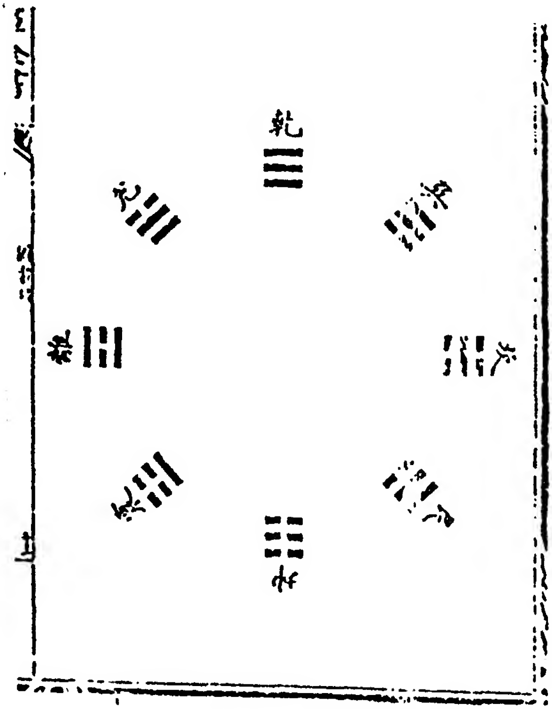


图 7　先天八卦方位图

所谓《先天八卦图》乾南坤北，以南为上，这正符合原始神话思维方位图式，上古乃至秦汉的地图也多是南上北下，与现代地图的画法完全相反。《山海经》南北西东的顺序还符合原始性宇宙图式。

有一段光亮时间，因此，卦象画成一阳为众阴包围之象。①

① 陈江风:《天人合一:观念与华夏文化传统》，三联书店，1996 年，第 89～90 页。

然而,《先天图》在历史上出现的时间并不很早,后代考据学家颇有疑心,以为它出于宋人臆造,并不是什么伏羲氏时代的产物。清代孙星衍《先天卦位辨》就说:"今所传伏羲先天八卦,乾南坤北,及乾一兑二,以别于文王卦位。考之书,无所本,盖邵雍误读《易·说卦》为之。"①孙氏怀疑《先天图》未必出于上古的原因是,其乾南坤北的方位格局在古书中难觅根据,实不知那正是以神话宇宙图式为本的,而且同《山海经》的方位图式正相吻合。他又写道:

> 《系辞》又曰"天高地卑,乾坤定,卑高以陈,贵贱位"。既曰卑高,是《说卦》"天地定位"明为上下之象,而非南北之位也。邵雍误会其辞,造为乾南坤北、离东坎西卦位。命曰先天,又见其文有"数往者顺,知来者逆"及"易逆数"之言,以为八卦当起乾,逆数至兑,造为乾一兑二之序。②

如果只从书面文献中去寻觅《先天图》的古代依据,难免费力不讨好。若从图形的角度去考虑,乾一兑二的运作程序就不难理解了,那正是以南为起始点的逆时针旋转的必然程序,与神话宇宙观的左旋图式相一致。

又如《管子·幼官图篇》,自古号称难解。由郭沫若先生复原为《玄宫图》,分别由上下左右中五部分文字构成,其中"北方文字最多,显示在中央太室之后有寝。东西二厢文字约略相等,形成对称。正南则文字较少,以示坐实向虚之意。此以文字构

---

①② 孙星衍:《问字堂集》,中华书局,1996年,第46、47页。

成一明堂图案，虽属游戏，亦见匠心”①。从四方位置看，《玄宫图》以上方为夏，下方为冬，左方为春，右方为冬。从时空对应规则出发，可以转换为上南下北、左东右西的右旋时空模式。至于比《管子》晚出却托古于伏羲、大禹时代的《河图》、《洛书》(参见插图 8)，且不去追究其年代、作者等聚讼难明的问题，单纯从图式的方位模型看，仍然未超出上南下北、左东右西的神话空间观。

《易·系辞上》有关于《河图》《洛书》问世的最权威又最神秘的说法：

河出图，洛出书，圣人则之。

除了上述传世文献资料，更有价值的是考古材料。具有明确方位标志的考古发现，可以举出 1987 年在河南濮阳西水坡仰韶文化遗址中发现的 M45 墓②，这里不仅直观呈现出“中华第一龙”的原初造型，为龙文化研究提供珍贵的实物图像，而且也将《山海经》所代表的南西北东中的方位模式之渊源一下子上推到 6400 年前的石器时代。

西水坡 M45 墓是一个经过精心的方位设计而建成的土塘墓，平面略似倒置的下方两侧及底边呈弧曲状的凸字。从墓中结构安排看，这种凸字形其实可以视为体现五方空间的亞字形的变体。亞形墓室的南西北东四方各有一具尸体，相对处于亞

① 郭沫若：《管子集校》(一)，《郭沫若全集·历史编》第五卷，1984 年，第 252 页后附玄宫图注三。

② 濮阳市文管会：《河南濮阳西水坡遗址发掘简报》，《文物》1988 年第 3 期。

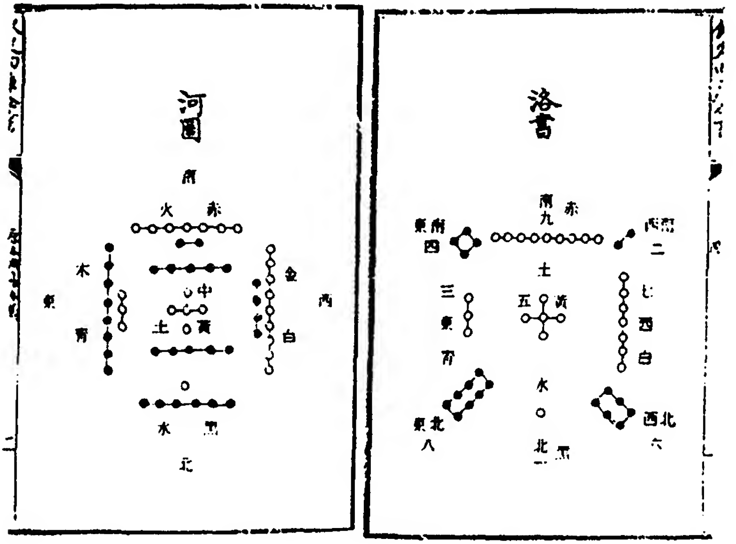


图 8 《河图》、《洛书》中五行(或中数)方位、颜色分配图

所谓《河图》、《洛书》跟《先天八卦图》同样上南下北，其方位图式与《山海经》一致。可见它们保存着原始神话思维"方位"安排之古意。

形中央位置的是由蚌壳摆成的三角形与两根人胫骨组成的"箭头"形图案。该图案呈明显的东西向，与墓室北方陪葬者尸体的安排大体一致，代表着神话宇宙空间观的"纬线"坐标。而墓中另外三具尸体和蚌龙蚌虎皆按照并列的南北向排列，呈现为"经线"形式，使整个墓室结构经纬分明，左右对称。

在亞形墓的四方中，南方是墓男主人尸体安放之位，呈仰身直肢，头南足北的位置。主人尸左侧有一由蚌壳摆成的龙形，右侧有一蚌壳摆成的虎形，与后代相传的东方青龙、西方白虎的空间象征模式完全吻合，也使墓室平面结构的宇宙论意蕴得到凸

显。墓室东西两方各有一陪葬尸体，亦呈南北向排列和头南足北位置。西方一侧为 12 岁女性，东方一侧为 12 岁上下性别不明者。考古学家对此种布局产生极大的兴趣，同时也产生了难解的疑惑："这些尸体的放置情形，和后冈一期文化所见的普通合葬墓不同，是否是死者生前某种关系的表现，如是，是什么关系？"①这是目前尚无法回答的难题。

张光直先生根据道教文献中关于乘龙虎鹿三蹻可以上天入地与鬼神交往的神秘说法，将西水坡 M45 的动物形象解释为原始道士或巫师作法的辅助性道具。他进一步推论说："在《商周青铜器上的动物纹样》一文中，我曾提出动物纹样是巫师从事通达天地工作的助手的说法。如果古代艺术上的人兽母题正是巫蹻关系的符号，那么充满在中国古代艺术品上的动物纹样便正都是巫师役用的蹻。"②作为职业人类学家，张先生首先从宗教功能的角度去考虑蚌龙蚌虎与墓主人的关联，其解说富有启迪意义。略作发挥，我们可以确认亞形墓室中的四具尸骨和三种蚌雕造形组成了象征宇宙三维空间的完整系统：四具尸骨分别处在南、西、北、东四边，这是一目了然，无须证明的（参见插图 9）；蚌形三角与人胫骨构成的箭头形处在四方之中的位置，也较易辨识。代表日出方的蚌龙和代表日落方的蚌虎分别可以象征向上和向下的运动方向，即古文献中常常说到的上天入地。这样，南、西、北、东、中、下、上七方位立体空间象征就由 M45 中的七种物象组合而成。这种借墓室结构模拟宇宙空间的做法在后

① 白寿彝总主编：《中国通史》第二卷，上海人民出版社，1994 年，第 170 页。

② 张光直：《濮阳三蹻与中国古代美术上的人兽母题》，《中国青铜时代》二集，三联书店，1990 年版，第 101 页。

来的历史上一脉相承地保持下来，值得宗教史和民俗学家做系统研究。这里仅仅强调一点，西水坡 M45 墓的空间布局表明仰

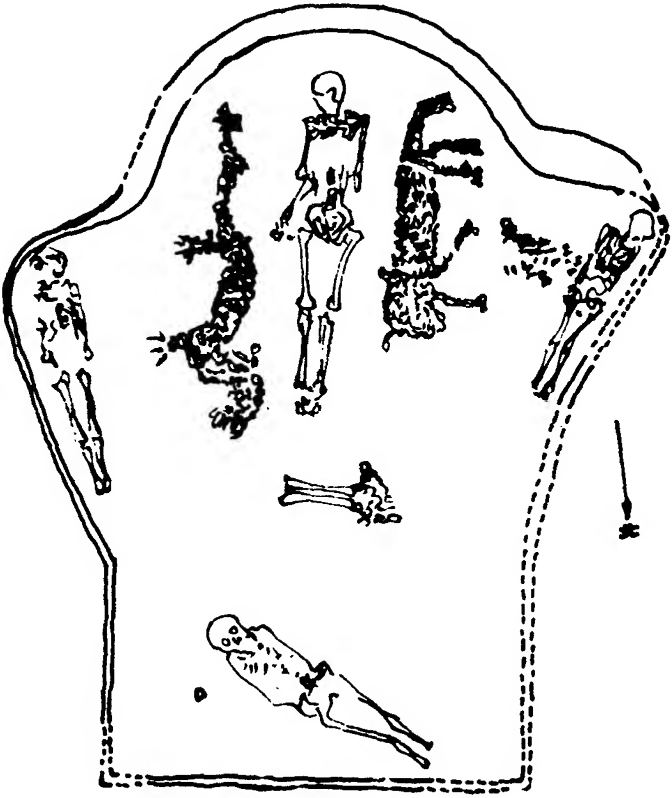


图 9　濮阳西水坡 M45 墓结构图

四具尸骨分别处在南、西、北、东，蚌龙代表日出，蚌虎标志日落，这个墓葬图式确实具有模拟宇宙空间的意旨（墓主人像汉画里西王母处在龙虎之间一样，又可理解为占据宇宙中心，并与宇宙运行同其步调）。

韶文化前期已有了上南下北左东右西的神话宇宙模式，而且也产生了以南方为首为尊的方位价值观念。这就给《山海经》中的方位展开顺序找到了6400年以前的发生线索。如果我们承认《山海经》是一部“巫书”或至少与巫文化传承有密切关联的话，那么现代考古发现所提供给我们的石器时代巫师的埋葬礼仪现场布局，难道不该给解读“巫书”的今人某种重要启示吗？

《山海经》称“经”的由来

陶渊明那流传久远的诗句“泛览周王传，流观山海图”，早已暗示出《山海经》一书又叫《山海图》，至少是图文并行的书籍。这种名符其实意义上的“图书”是如何获得“经”的命名的呢？

考古人所崇奉之经书，如儒家“六经”中的《诗经》、《书经》、《礼经》、《易经》、《春秋经》和《乐经》，原来都不以“经”命名，分别叫做《诗》、《书》（或《尚书》）、《礼记》、《易》（或《周易》）、《春秋》和《乐记》。道家崇奉的《道德经》、《南华真经》原来也只叫《老子》、《庄子》。这表明“经”的地位和名号往往是后人给古书追加上去的，目的在于使这些受到特别推崇的典籍获得高于平常书籍的地位，也就相当于今人所说的“经典著作”。可是，内容性质荒诞不“经”的《山海经》为什么也能有此荣幸被称为“经”呢？尽管它的雅名同它在《四库》分类中“小说”家者下九流的地位极不相称，称其为“经”的做法毕竟从司马迁时代一直延续到今天仍未改变，而且以后恐怕更不会改变了。

在先秦古书普遍不以“经”称名的现象背景下，《山海经》的得名原由就显得非同寻常了。1973年出土的马王堆三号汉墓帛书中，在《老子》乙本卷前有四篇古佚书：《经法》、《经》、《称》、

《道原》，产生时期约在战国中期以前。不过这四个书名都是今人为了区别方便而补加的，原文并无名称。所谓《黄帝四经》的总名也是从班固《汉书・艺文志》中找到的，不足以表明先秦著作以“经”为名。这样看来，现在所知的先秦古籍中本来就叫“经”的恐怕除了《山海经》和《墨经》外并不多见。

袁珂、常征先生对《山海经》称“经”的现象做出过独到的解释：《山海经》之“经”，并非《诗经》、《孝经》、《易经》之经，它不具有“经典”一类含义，而是“历经”、“经过”的意思。《山经》便是其述五方之山所经，《海内经》、《海外经》、《大荒经》也是指四海之内、四海之外、四荒之中地之所经①。可惜这个说法较为牵强，“经历”云云也不是“经”的本义。

考“经”之本义，可知这个从糸旁的字多少与丝线、纺织一类事物有关。今本《说文》释“经”为“织也”，略嫌简单。《太平御览》引《说文》又作“织纵丝也”，与今本《说文》释“纬”为“织横丝也”两相对应，可知“经”的概念直接取象于纺织现象中的纵线，与横线即纬线相对而言②。刘勰《文心雕龙・情采》云：“经正而后纬成，理定而后辞畅。”用经与纬的先后主次关系来比喻说明“理”与“辞”在创作中的关系。把日常生活中取象于纺织的“经”稍加引申抽象，就可以表示直行。《后汉书・梁冀传》：“又起菟苑于河南城西，经亘数十里。”即用此引申义。还可引申为南北行的道路。《文选・张衡〈东京赋〉》：“经涂九轨。”薛综注：“南北为经。”这一引申是把织机上的纵线拓展到大地表面上的南北纵

① 袁珂：《海经新释》，见《山海经校注》，上海古籍出版社，1980年，第181页；常征：《山海经管窥》，河北大学出版社，1991年，第5页。

② 参看桂馥：《说文解字义证》第四十一，齐鲁书社影印本，1987年，第1119页。

线了。

值得注意的是，在这种比喻引申中产生了神话世界观与科学制图学的另一个根本相逆的差别：现代科学地图学把南北线视为横向的纬线，把东西线作为纵向的经线；而古人“南北为经”的说法表明正相颠倒的用法。

西汉礼学家戴德的《大戴礼记》中《易本命第八十一》云：

> 凡地东西为纬，南北为经。

王聘珍注：“纬，横也。经，纵也。马注《周礼》云：‘东西为广，南北为轮。’郑云：‘轮，纵也。’”①《康熙字典》“轮”字注：“广轮，地形纵横也。”《国语·越语》“广运百里”韦昭注：“东西为广，南北为运。”可知“轮”与“运”皆释为纵。《楚辞·沉江》注：“经曰纵。”玄应《一切经音义》三引《韩诗》传曰：“南北曰纵。”《周礼·天官·冢宰》“体国经野”疏云：“南北之道谓之经，东西之道谓之纬。”《周礼·春官·大宗伯》疏又云：“二十八宿随天左转为经，五星右转为纬。”以上训诂材料表明，纺机上的纵线表象通过“经”字本义的引申抽象，已被古人普遍认可为南北走向的大地纵坐标。“经正而后纬成”的纺织原理也由此影响到空间方位的价值化类比。新近在长沙出土的战国时期丝织物有绢和锦，经线密度为每厘米 80 根，纬线密度每厘米 44 根。

李约瑟写道：“关于什么时候开始第一次用‘经’、‘纬’二字来表示准望坐标的问题，是很难肯定的，但是在制图学家使用这两个字以前，它们曾被用来表示纺织品中的经线和纬线，这是可以肯定的。从秦代开始把地图画在丝织品上这一事实，也许曾

---

① 王聘珍：《大戴礼记解诂》卷十三，中华书局，1983 年，第 258 页。

经给人们一个启发，使人们认识到采用沿着一条经线和一条纬线找到它们相交位置的办法，可以把一个地点的位置固定下来。”①这是一个极有启发的见解，只是自秦代开始把地图画在丝织品上的说法已被近年新出土的帛书帛画提前到了战国时代。因丝织品保存的困难，战国以前可能还有我们尚未发现的纺织品地图。比纺织品较易保存的当然要数铜器。“西周重器毛公鼎铭文有‘巠’字，郭沫若以为即‘经’的初文，像《诗经·小雅·大东》‘杼柚其空’，是指织机上卷经线和织物的这类机构”②。

用“经”和“纬”这对取法于纺织经验的范畴来表示空间坐标，这不只是远古地图观念的效法模式，在实际的建筑规划中也得到推广应用。《考工记》云：

> 匠人营国，方九里，旁三门。国中九经九纬，经涂九轨；左祖右社，面朝后市。

这虽然可能是营造都城的一种理想化方案，但是其中所透露的经纬秩序的信息却不会是空穴来风。其“经正而后纬成”的空间展开模式亦可为先纵后横的古地图坐标提供参证。

清代章学诚在《文史通义·经解》中指出，古书称经是后儒“以意尊之”或“以意僭之”的结果。

> 夫子之述《六经》，皆取先王典章，未尝离事而著理。后

---

① 李约瑟：《中国科学技术史》第五卷第一分册，第116～117页。

② 白寿彝总主编：《中国通史》第三卷，上海人民出版社，1994年，第669页。

> 儒以圣师言行为世法，则亦命其书为经，此事理之当然也。然而以意尊之，则可以意僭之矣。盖自官师之分也，官有政，贱者必不敢强干之，以有据也。师有教，不肖者辄敢纷纷以自命，以无据也。①

章实斋对这种“自相崇奉而称经”的现象颇不以为然，他接着批评了《墨经》、佛书翻译称经（如《四十二章经》在天竺并不称“经”）、《老子》称《老子经》（《隋志》）或《道德经》、《庄子》称《南华真经》、《列子》称《冲虚真经》等“以意僭之”的情形。又说到地理类著作称“经”的例子，当区别对待：

> 地界言经，取经纪之意也。是以地理之书，多以经名。《汉志》有《山海经》，《隋志》乃有《水经》，后代州郡地理，多称图经，义皆本于经界；书亦自存掌故，不与著述同科，其于六艺之文，固无嫌也。②

据章氏此说，《山海经》作为地理书而称“经”与“经典”命意无关，是从“地界言经”的现实中类推扩展而成的书名。“经纪”又是什么意思呢？现代汉语中“经纪”一词通常指管理照料，用为动词，又有“经纪人”之类合成词；在上古汉语中，“经”和“纪”可分别为动词，合起来则又可作名词，指法度、条理、秩序。《淮南子·俶真》“夫道有经纪条贯”，是作名词。《淮南子·原道》“经纪山川，蹈腾昆仑”，这又是作动词用的例子。高诱注云：“经，行也；纪，通也。”把“经纪”与“山川”连用，大致可看出《山海

①② 章学诚：《文史通义·经解中》，江苏广陵古籍刻印社，1991年，第19页。

经》的本来意思就是"经纪山海"或"山海之经纪"吧。"山海之经纪"就是山海之条理、秩序。这种条理秩序不是自然得来的，应属人的文化产品。《管子·版法》："天地之位，有前有后，有左有右，圣人法之，以建经纪。"此话最能说明"经纪"是人为的产物，就像纺织机上的经纬并非出于天然。

然而，能够给山川大地确定"经纪"秩序的不可能是凡夫俗子，只能是圣人、圣王一类。这又呼应了大禹为《山海经》始作者的古老传说。刘秀《上山海经表》所云禹益作此书动机，正是为了在"洪水洋溢，漫衍中国，民人失据"的自然灾变情况下，恢复宇宙河山秩序的一种努力。所谓"命山川，类草木，别水土"，所谓"内别五方之山，外分八方之海，纪其珍宝奇物"，都是对"经纪"的恰当说明。笔者曾把洪水神话解说为宇宙秩序变乱或重归混沌的象征表达，而治水神话也就因此而具有了第二次创世的意蕴：把洪荒状态转化为陆海分明、山川有别的状态，这就重演了"从混沌到有序"的创世过程①。治水神话中的主角大禹，在创造主一次创世的神话淹没无闻的情形下，实可视为给九州大地奠定万古空间秩序的第二创世主。后世人心目中的"山海之经纪"也就自然而然地同这位治水英雄（自然秩序的恢复者）和夏王朝创建者（社会—国家秩序的缔造者）联系起来了。这就是理解《山海经》得名的深远神话背景。

---

① 叶舒宪：《中国神话哲学》，第338～341页。

第六章

司南:《山海经》方位与占卜咒术传统

“司南”的巫术应用与传说

中国人在世界民族之林中引为自豪的四大发明之一是指南针。指南针的前身是先秦时代已出现的用天然磁体琢磨的司南。指南针的改进形式是南宋出现的组合磁针与方位盘的罗盘。它在12世纪传到阿拉伯,后传入欧洲。当殖民列强驾着由罗盘导航的舰队打到中国时,他们惊讶地发现指南针在本土的应用主要限于看风水。

这是一种历史的反讽,它可以有效地说明辨别方位的需求如何在巫术实践中催生,又如何伴随着占卜、咒术、风水等巫术思维的遗留形式而世代传承。它当然还能够说明巫术思维与科学思维之间的巨大反差和张力。走向“现代化”的国人至今仍时时感到在这种张力的作用“场”中挣扎。

《山海经》中一次提到北山的匠韩之水中出产“磁石”;六次提到“轩辕”,今人或以为正是指南车之古名。书中的“轩辕”二

字总是作为定语出现，同“山”、“丘”、“台”和“国”联系在一起，这就不能不考虑其指示方位的潜在含义。

《北山经》：“又东北三百里曰轩辕之山。”

《西山经》：“又西四百八十里曰轩辕之丘。”

《海外西经》：“轩辕之国在此穷山之际，其不寿者八百岁。在女子国北。人面蛇身，尾交首上。”又云：“穷山在其北，不敢西射，畏轩辕之丘。在轩辕国北。其丘方，四蛇相绕。”①

以上几例中，轩辕之山和轩辕之丘分布在不同地域，却都以“轩辕”为名，可知“轩辕”并非专名，正像“指南”可用于“指南车”，又可用于“指南针”；“司南”可用于“司南匙”，又可用于“司南鱼”一样。从“轩辕国”之“轩辕丘”使人感到敬畏的情况判断，其中必蕴含着某种神秘的法术力量。

倘若我们把以“轩辕”为名号的黄帝看成远古部落集团的巫师长领袖，对于这种令古人顿生敬畏的神秘力量就不难理会了。《太平御览》卷七七二引《释名》（今本无）云：“黄帝造车，故号轩辕氏。”如果把黄帝所造之车理解为普通的运载工具，那么黄帝充其量也只是一位善于发明的能工巧匠，如何充任“中央之帝”的至高职位呢？

《大戴礼·五帝德》引孔子之言曰：

黄帝，少典之子也，曰轩辕，生而神灵，弱而能言，幼而慧齐，长而敦敏，成而聪明。治五气，设五量，抚万民，度四

① 袁珂：《山海经校注》，第91、51、221、222页。

方。教熊、罴、貔、豹、虎，以与赤帝战于版泉之野，三战然后得行其志。

这类描述虽为后人伪托，未必真出于孔子之口，但所述“治五气”“度四方”等神绩却与巫师长的职司有关，不能看作一派无根之谈。“度四方”的前提在于找出基准方位，这又暗示人们从“轩辕”之名中去发掘线索。《史记·五帝本纪》说黄帝“顺天地之纪，幽明之占”，实际上已点明了巫卜社会中关于方位、历法的知识如何构成权力和威望的基础。更多的传说讲述了黄帝在关系到部落集团生死存亡的大战危难关头，如何凭藉指南车的创制而掌握方位知识，并由此而克敌制胜，登上最高权力的宝座。《太平御览》卷十五引《志林》云：

黄帝与蚩尤战于涿鹿之野。蚩尤作大雾弥三日，军人皆惑。黄帝乃令风后法斗机作指南车，以别四方，遂擒蚩尤。

《古今注》卷上亦云：

大驾指南车，起黄帝与蚩尤战于涿鹿之野。蚩尤作大雾，兵士皆迷，于是作指南车以示四方，遂擒蚩尤而即帝位。

人类学家告诉我们，历史上最早的帝王都是从部落领袖兼巫师长演变而来。他们的法术知识乃是获取权力之本。从上述黄帝传说中不难看出，远古部落之间的战争很像巫师之间的斗法。像蚩尤作大雾一类事迹，非呼风唤雨之大巫而莫能为。黄帝显然是比蚩尤神巫法力更大的神巫，他从制指南车到登帝位

只不过一步之遥。

后人用“轩辕黄帝”这样一个专门词组来称颂他，其实已暗喻了他依靠指南车而定天下的全部因果关系。后世政治哲学中被渲染得神乎其神的所谓“君人南面之术”，也只有从巫卜星历知识的由来背景中，方可得到透彻的领会。

尽管黄帝是否真的发明指南车，目前尚不足以完全肯定，但远古“巫师王”必然拥有方位、历制的测算知识之特权，还是无可怀疑的。这就多少增加了将指南术之发明时间大大提前的理论可能性。

章太炎先生在20世纪初有感于西方人所说指南针出自中国，作《指南针考》一文，其中写道：

> 近世罗盘之制，以磁石作针定子午，谓之指南针。航海者赖之。西人谓自中国往也。当罗盘未作时，于古有指南车。《鬼谷子》称肃慎氏献白雉于文王，还恐迷路。周官因作指南车以送之。《洪范五行传》曰：“晋献公虽与指南车，终不觉矣。齐桓公中才矣，得指南车而悟，失之则惑。管仲，桓公指南车也。”《鬼谷》作于周末，《洪范五行传》成于西汉。自是时已有指南车之称，则必已有其物矣。然《鬼谷》云周公所作，则殊未谛。盖《周礼》成于周公，《考工记》复在其后，记匠人建国，为规识日出之景，昼参之日中之景，夜考之极星，以正朝夕。则是时未有指南之器也。据《考工》称秦无庐，则其书当作于东周。是时指南针犹未就。逮《鬼谷》在七国时已有其器，是当起于春秋战国间也。然偶有作者，其传未广。……盖指南针必用磁石。周秦间诸子多言磁石取铁，顾未尝言其指南，则知是时偶有识者，始知用之。

他人犹不喻也。①

章氏在政治上较为激进，在学术上却较为保守。他不信甲骨文为商代所作，当然更不信黄帝造指南车。所以他推考指南技术上限，仅以《鬼谷子》所言为佐证，未能将“黄帝造车，故号轩辕氏”的说法同黄帝作指南车的传说联系起来思考，并从中追索指南术起源的更为悠久的可能线索。

占卜咒术的方位程式

当代学者、司南轩辕的专利发明人刘海涛认为，古籍中有关黄帝创制指南车的说法是可信的，因为黄帝之名轩辕就是车的意思。这样确定之后，我国先民发明指南技术的时间上限可推至五千年前。又根据《九天玄女青囊海角经》“玄女以太阳出没定方所，夜以子宿分野而定方气。因蚩尤而作指南，是以得分方定之精微，始有天干方所，地之方气”，可推知古人定位法的发明过程：

观看日出日落——观看北斗星——发明指南车——发明司南匙——发明指南针②

① 章太炎：《指南针考》，《太炎文录续编》（卷一），上海书店影印本，1992年，第73～74页。

② 参见刘海涛：《中西文明在指南车文化方面的竞赛——司南轩辕研究报告》，《中国文化研究》1997年春之卷。

指南车连同它的发明者黄帝都属于神话传说时代，若无考古佐证是很难证实的。而司南匙却是有文献和实物双重佐证的。日本学者薮内清认为司南匙之发明基于对磁石指极性的认识。一世纪的文献中就反映了这种认识。他指出：

> 根据《论衡》中的记载，把磁铁制成羹匙状的东西，称为“司南勺”，“司南勺”与磁针一样具有指极性。当时人们把“司南勺”放在叫做式盘的平板上使其旋转，用来占卜。最初，磁石是巫师专用的东西，其中很多是看地相的风水先生。①

这样的推测把测方位的远古实践同巫文化的现实需要联系起来，使人们对“司南”、“指南”之发明的思考还原到占卜思维的原初背景之中。而磁针“指极性”的发现对于讲究方位程式的占卜和巫术来说显得至为关键。在占卜思维中，方位从来都不只是物理学空间的坐标尺度，而是凝结着情感和价值的符号，吉凶祸福之所系，生死存亡之所本。这方面的例子不胜枚举，仅以《山海经》之内证来加以说明即可。《大荒西经》：

> 有轩辕之台，射者不敢西向，畏轩辕之台。

《大荒北经》：

> 有共工之台，射者不敢北向。

---

① 〔日〕薮内清：《中国·科学·文明》，梁策等译，中国社会科学出版社，1987年，第65页。

这些“不敢”与“畏”皆与方位相关，表明某种神秘禁忌的心理。《大荒西经》又云：

有轩辕之国。江山之南栖为吉。不寿者乃八百岁。

“轩辕”如果暗寓指南车，那么轩辕之国认定江山之南为大吉大利的方位，也就更易理解了。郭璞注云：“山居为栖。吉者言无凶夭。”①山居者选择江山之南的方位即可逢凶化吉，免除夭厄，这样的话语与其说是陈述事实，不如说是表现预期的占验之辞。下文“不寿者乃八百岁”，郭注补充说：“寿者数千岁。”这些话就更像“万寿无疆”一类的祈祝之语了。大凡有过问卦算命之尝试的人，都不难从这些话中听出占卜思维的特质吧。

无独有偶，在有关占卜的方位排列顺序中，我们看到了与《山海经》方位模式相应的情况。如《史记·天官书》所记八风占，其排序为南风、西南风、西风、西北风、北风、东北风、东风、东南风②。大体上呈现为南西北东的展开程序。又如敦煌写卷伯三九八八是一部鸟鸣占吉凶书，其展开程序也与此仿佛

南方　西南方　西方　西北方　北方　东北方　上方……③

---

① 袁珂：《山海经校注》，第 401 页。

② 参看〔日〕山田庆儿：《九宫八风说与少师派的立场》，《古代东亚哲学与科技文化》，辽宁教育出版社，1996 年，第 276 页。

③ 参看饶宗颐：《吐蕃时期占卜研究》序，《澄心论萃》，上海文艺出版社，1996 年，第 250 页。

如果我们承认占卜的思维模式与史前巫文化有着一脉相承的关系，那么最初发现磁石指极性的现实事件很可能首先确认南方为占卜巫咒之基准方，从而形成以“指南车”、“司南匙”为记忆主题的传说，伴随着占卜实践的传承而流传后世。即使在日常理性经验的东南西北方位程序占据了正统地位之后，仍然借助于民间亚文化的特殊形式而有所保存。从这一意义上看，《山海经》中的《山经》和《海经》所体现的方位模式要比《大荒经》的方位模式更为古老，并且透露出占卜思维的面影。

占卜思维的空间程式在民族学、民俗学方面亦不乏其例。在少数民族民间文学中仍可看到这种以南方为首的四方位依次列举法，如在内蒙古呼盟巴尔虎收集到的英雄史诗《英武的阿布拉尔图汗》中，东北方被说成是群魔恶鬼聚集的地方，因而成了“不怀善意的那边”，“最坏最坏的地方”。史诗在夸耀远古君王阿布拉尔图汗的神威时，特意描述了他的蒙古包宫殿的四方咒术之门，其顺序是：

在南面的门上，
画着敏捷的蛟龙，
敏捷的蛟龙的尾巴里，
藏着水的咒语，
敏捷的蛟龙有巨大的神威，
水的咒语能够降伏妖孽，
南方的一切生灵，
都恭敬地向它顶礼。

在西面的门上，
画着猛虎和金龙，

猛虎和金龙的尾巴里，
藏着莲花的咒语，
猛虎和金龙有巨大的神威，
莲花的咒语能够降伏妖孽，
西方的一切生灵，
都恭敬地向它们顶礼。

在北面的门上，
画着凶猛的蛟龙，
凶猛的蛟龙的尾巴里，
藏着菩萨的咒语，
凶猛的蛟龙有巨大的神威，
菩萨的咒语能够降伏妖孽，
北方的一切生灵，
都恭敬地向它顶礼。

在东面的门上，
画着雄狮和金龙，
雄狮和金龙的尾巴里，
藏着心的咒语，
雄狮和金龙有巨大的神威，
心的咒语能够降伏妖孽，
东方的一切生灵，
都恭敬地向他们顶礼。①

---

① 文学研究所各民族民间文学组编:《民间文学资料》第一集《蒙古族英雄史诗专辑》,1978 年,第 32～34 页。

这样的南西北东四方展开程序与《山海经》的主导模式也是完全吻合或对应的。

占卜思维以南方为基准

顾炎武《日知录》卷四"占法之多"条云：以日占事者，《史记·天官书》"甲乙，四海之外，日月不占。丙丁，江淮海岱。戊己，中州河济。庚辛，华山以西。壬癸，恒山以北"是也。以时占事者，《越绝书》公孙圣："今日壬午，时加南方。"①从《史记》中以甲乙至壬癸的五日占事之程序看，一日所占言"四海之外"；二日江淮相当于南方，海岱相当于东方；三日中州河济相当于中方；四日华山以西相当于西方，壬癸恒山以北相当于北方。统合诸方位之占，则有南（东）、中、西、北之序，大体反映了以南为首而右旋展开的占卜传统。

鉴于占卜思维惯常以南方为基准之方的事实，由巫卜相地之类实践活动所催生的测量方位器具也就自古及今都叫"指南"或"司南"。日本学者薮内清说："在日本，人们说磁针指北，而中国人习惯于把南作为基准。"②即使现代手表上附带的是指北针，中国人还是依照传统称其为指南针。从某种意义上讲，基准方位可以按照部分指代全体的提喻式（synecdochic）表达逻辑③

---

① 黄汝成：《日知录集释》，岳麓书社，1994年，第153页。

② 〔日〕薮内清：《中国·科学·文明》，中译本，第65页。

③ 参看雅各布逊（R. Jakobson）：《隐喻和换喻的两极》，亚当斯编《柏拉图以来的批评理论》。

而喻指所有的方位，乃至方位意识系统。因此之故，司南又可以叫做“司方”。

汉人徐岳《数术记遗》中写道：“数不识三，妄谈知十，犹川人事迷其指归，乃恨司方之手爽。”甄鸾注：“司方者，指南车也。”《文选》左思《吴都赋》：“俞骑聘路，指南司方。”吕向注：“指南，车名，上有木人，常指其南方，故曰司方。”庾信《周祀圆丘歌·皇夏》：“式道移候，司方回指。”以上均是称司南、指南为“司方”之例。

“司方”又可专指司南方之职。曹植《大暑赋》：“炎帝掌节，祝融司方。”赵幼文注：“司，主也，方，谓南方。”这个用法使我们想到上古神话中有司天的官名叫“南正”。《国语·楚语下》那一段讲述“绝地天通”神话背景时说：“颛顼受之，乃命南正重，司天以属神；命火正黎，司地以属民。”①韦昭注：“南，阳位。正，长也。司，主也。属，会也。”这位名叫“重”的南正，在《山海经·大荒西经》的叙述中被说成颛顼的孙子，且与宇宙的方位秩序明确相关：

> 大荒之中，有山名曰日月山，天枢也。吴姖天门，日月所入。有神，人面无臂，两足反属于头山（上），名曰嘘。颛顼生老童，老童生重及黎。帝令重献上天，令黎邛下地。下地是生噎，处于西极，以行日月星辰之行次。（第402页）

我们知道颛顼在神话系统中是配位为北方大神。《大荒北

① 《史记·太史公自序》称“火正黎”为“北正黎”。丁山以为南正重司天之说不妥，天极即北极，司天者应为北正。其说未确。参看丁著《中国古代宗教与神话考》，上海文艺出版社，1988年，第51页。

经》中两次说到“颛顼死即复苏”，一次说到颛顼葬处，一次说到颛顼所浴之“沉渊”。《海外北经》也说到颛顼葬处务隅之山。《淮南子·时则》将北方之极说成是“颛顼、玄冥所司”之地。根据这些材料，可以把颛顼视为神话空间观中具有指北象征意义的神。从血统方面分析，这位指北象征之神其实就是指南象征之神轩辕黄帝的孙子，难怪他自己的孙子重又成为“南正”之官呢！这个“重”显然可以理解为“重复”之“重”(chóng)，而不作“轻重”之“重”(zhòng)。这种从南到北，再从北到南的空间移位，不是体现宇宙变化、死而复生的“重复”，又是什么呢？

关于从黄帝到颛顼的嫡传世系，《初学记》卷九引《帝王世纪》说颛顼是黄帝之孙，昌意之子。还说到颛顼的生母：

> 母曰景仆，蜀山氏女，为昌意正妃，谓之女枢。金天氏之末，瑶光之星，贯月如虹，感女枢幽房之宫，生颛顼于若水。

如果从空间方位置换的程序规则来考察这一神秘谱系，就会发现循环相生的“重复”现象。重复的基准方位是占卜思维首选的南方，由轩辕黄帝为象征。黄帝生昌意，可解为由南方到东方。《说文》：“昌，美言也。从日从曰。一曰日光也。《诗》曰：东方昌矣。”我们很容易从许慎引《诗》“东方昌矣”四字中推转出“东方昌意”的判断，几乎无须再多求证了。昌意的正妃被神话命名为“景仆”，颇耐人寻味。《说文》释景为“光也”，可理解为日光或日影。日光或日影向前倒下，就是“景仆”一名之寓意，其喻指日落西山或西方，自不难理会。昌意与景仆匹配为夫妇，犹如东王公匹配西王母一般自然而然。景仆作为颛顼生母又有“女枢”之号，正因为西方为日月所人。“女枢”相当于《大荒西经》所

言"有山名曰日月山，天枢也"。前引《大荒西经》这段文字中，天枢与颛顼之间关系未明，现参照《帝王世纪》之说，可复原其母子关系。

这样训释之后，昌意和景仆结合生出颛顼的情节，就成为东方与西方相合（从日出到日落）派生出北方（日落后之去向）的象征编码。把《帝王世纪》的这一世系象征加以还原解码，则得出如下程式：

黄帝（南）→昌意（东）＋景仆（西）→颛顼（北）

如果把这一方位程式理解为原生的循环，那么《大荒西经》讲述的从颛顼到噎的世系，则又可解码为次生的循环，如下程式：

颛顼（北）→老童（东）—┌重（南、上）
└黎（北、下）→噎（西）

原生循环只涉及四方位构成的平面空间，次生循环因为将南正重认同为司天，火（北）正黎认同为司地，也就相当于兼有了上与下两个方位，从而构成象征宇宙"六合"的立体空间。其中作为西方象征的噎，因在《大荒西经》中已明确指认"处于西极，以行日月星辰之行次"，就不必过多地论证。唯"老童"一名尚待推敲。老童在《山海经·西次三经》中又名神耆童。郭注以为二者实为一人，即颛顼之子。耆与老同义，皆可视为"童"的反面。如不从死而再生或返老还童的意义上去理解，"老童"之名本身就构成矛盾悖论。根据《大荒西经》另一处提到老童的文字，可知他既为颛顼之子，又为祝融之父。"老童作为北方之神的儿子

和南方之神的父亲，无疑可与东方和春天相认同，于是，《山海经》中‘颛顼生老童，老童生祝融”的表层文字叙述背后，就可以读解出深层象征意蕴”①。

现代读者或许会怀疑，神话时代的古人为何对方位及其循环如此敏感，乃至编造出众多影射方位的神话与象征？

对于今人而言，城市有明确方位，行路有路牌路标，手腕上有记时用的手表乃至定方向用的指北针，当然不会担忧时空秩序的混乱。可是遥想当年之初民，情况有所不同，辨方正位不仅是建都立国之前提，也是使个人在混茫之宇宙中建立自知之明的前提。如果再从利害关系上看，时空秩序又具有了性命攸关的潜在功用。故《管子·四时篇》云：惛而忘也者，皆受天殃。《五行篇》又云：黄帝得蚩尤而明于天道，得苍龙而辨于东方。《势篇》再云：人既迷芒必其将亡，亡之道也②。

时空坐标的意义对于作为文化动物的人来说，既然已和“惑”与“不惑”、存与亡直接联系在一起了，那么司南对于国人来说如何重要，也就可想而知。不论《管子》所说的黄帝得蚩尤而明天道，还是《古今注》所说的黄帝利用指南术战胜蚩尤，都寓托着同样的道理：只有明确了方位才能免于“迷茫”，做到“不惑”；而这也就意味着胜利，意味着不“亡”。方位可以说是世俗之人得悟“天道”的基准媒介。

《鬼谷子·谋篇》云：“郑人之取玉也，载司南之车，为其不惑也。夫度材、量能、揣情者，亦事之司南也。”③这里已将用司南

---

① 叶舒宪：《中国神话哲学》，第98页。

② 郭沫若：《管子集校》，《郭沫若全集·历史编》第七卷，第7、36、60页。

③ 陈蒲清注释：《白话鬼谷子》，三环出版社，1992年，第115页。

车入山采玉的郑人当成典故来用，比喻做事应有正确的指导性准则。可知当时司南之术已相当普及，远不是帝王个人专有的特权知识了。《韩非子·有度》云："夫人臣之侵其主也，如地形焉，即渐以往，使人主失端，东西易面而不自知。故先王立司南以端朝夕。"陈奇猷集释："司南其制盖如今罗盘针，故可以正朝夕也。朝夕犹言东西，日朝出自东，夕入于西，故以朝夕为东西也。"

南方的确认使子午线的空间纵轴得以成立，按照"经正而后纬成"的程序自然就有了"正朝夕"或"正东西"的可能。问题是《韩非子》书中所说"先王立司南以端朝夕"的制度，究竟可以上溯到什么时代。倘若默许了轩辕即最初的司南，那么"先王"就"先"到黄帝时代去了，这种可能性到底有多少呢？在没有直接的证据来解答这个问题的情况下，理论上的推测最好借助于考古方面的材料。

从黄河中游地区最早的新石器时代农业文化遗址之一，河南中部的裴李岗文化发掘情况来看，这里公元前6000年的定居农人已明确认识到南方方位。该文化的住房均属简陋的半地穴式，面积只有6平方米，房屋周壁及中央有柱洞，门则一律向南开。与居住址对应的墓地位于西部，"已经发现的数个地点的所有裴李岗墓葬，头向都偏向南方"。考古学家对此的判断是："这种一致性，应是一群体内部人们信仰、习俗具有共同性的直接反映，从中可以看出这一阶段群体内部的联系是相当紧密的。"①居室门向南开是为了取光取暖向阳的功利目的，而墓葬头朝向南的一致性表明这一方位在当时居民意识中已具有特殊的价值

---

① 苏秉琦主编:《中国通史》第二卷，上海人民出版社，1994年，第70页。

蕴含。此种定向性的符号行为早在指南针技术出现之前就已奠定了这个空间方位的重要性和基准性，使之成为神话思维和宗教宇宙观中的原型方位。

了解到 8000 年前的史前先民们对南方的偏好，再来看 2000 多年前的哲人辩者的“南方无穷”之说，就能够对这种举一方而代四方的措辞之由来有所领悟。《庄子・天下篇》引惠施之言曰：

南方无穷而有穷。

成玄英疏：“知四方无穷，会有物也。……独言南方，举一隅，三可知也。”①章太炎解释道：“此言太虚之无穷，而就地上言之则有穷也。四方皆然，言南方者，举一隅耳。”②有一方为基准，另外三方不难确认，南方代表四方的道理就是这样简单。反过来也是一样，任何四方体人工符号物的构建，都可作为标示基准方南方的象征物。换句话来说，在可移动或可携带的指南器出现之前，人们是可以借助于四方体建筑物来充当固定不动的司南的。理解了这一层道理，对于轩辕黄帝之称号和黄帝四面之神话的潜在关联处就容易辨认了。

① 郭庆藩：《庄子集释》，中华书局，1961 年，第 1104 页。

② 章太炎：《国学讲演录》，华东师范大学出版社，1995 年，第 231 页。

方山与方台:辨识方位的基准物

《山海经》中多处都出现了关于四方形的山体或人工建筑物的陈述,有些又直接同“轩辕”之名相联系。现在综合各方面线索来看,似可将此类四方物视为固定不动的司南或辨识方位的基准物。兹列举如下:

其一,会稽之山,四方。(《南次二经》)

其二,成山,四方而三坛。(《南次二经》)

其三,太华之山,削成而四方。(《西山经》)

其四,大咸之山,……是山也,四方,不可以上。(《北山经》)

其五,桑封者,桑主也,方其下而锐其上。(《中山经》)

其六,昆仑虚在其东,虚四方。一曰在岐舌东,为虚四方。(《海外南经》)

其七,轩辕之丘,在轩辕国北,其丘方,四蛇相绕。(《海外西经》)

其八,共工之台,台四方,隅有一蛇,虎色,首冲南方。(《海外北经》)

其九,流黄酆氏之国,中方三百里,有涂四方,中有山。在后稷葬西。(《海外西经》)

其十,昆仑之虚,方八百里,高万仞。昆仑南渊深三百仞。(《海外西经》)

其十一,帝尧台、帝喾台、帝丹朱台、帝舜台,各二台;台四方,在昆仑东北。(《海内北经》)

“帝台”这种形式可能演变为“灵台”,保留着古代“基准台”的某些功能。灵台,这种建筑在古书中频繁出现,其功能较为含

混复杂。《诗·大雅·灵台》云：

经始灵台，
经之营之，
庶民攻之，
不日成之。

郑玄笺："天子有灵台者，所以观祲象，察气之妖祥也。文王受命而作邑于豐，立灵台。"王先谦疏："《正义》引左氏说：'天子灵台，在太庙之中。诸侯有观台，亦在庙中，皆所以望嘉祥也。'《管子·恒公问篇》：'武王有灵台之复，而贤者进。'武王定天下后称'灵台'也，此天子称灵台之证。然凡此灵台，非即《诗》之'灵台'。《诗》言文王作台耳，以其有神灵之德，故谓之'灵台'。是灵台之号始于文王，后遂以为天子望气之台，在文王时未有等差。"①从灵台之用"察妖祥"可知，天子级的此种建筑同远古占卜咒术思维传统有一定关系。古人对气(风)的方向极为关注，灵台作为望气之台，不免突出方位指向作用，这倒未必是周文王的发明。《晏子春秋·谏下十八》云："殷之衰也，其王纣作为顷宫、灵台。"又据《吴越春秋·勾践阴谋外传》："昔者桀起灵台，纣起鹿台，阴阳不和，寒暑不时，五谷不熟。"则灵台又可上溯于夏商时代。

关于此类台、坛、丘的实际用途，从《山海经》自身提示的线索，当为祭祀礼仪场所和圣人葬处。《中次七经》讲到休舆之山有一种石头，被称作"帝台之棋"，五色而文。关于用途还有一句专门说明的话：

① 王先谦：《诗三家义集疏》，中华书局，1987年，第861页。

帝台之石，所以祷百神者也，服之不蛊。

这就表明了“帝台”一类建筑作为宗教礼仪场所的性质。上古祭坛之构筑用五色之土或石的情形，人们已较为熟悉，勿须赘论。新近在浙江余杭安溪乡瑶山发掘出的良渚文化祭坛，便是用红、黄、灰三色之土加上砾石护坡而建成的，这表明类似的传统已有五千年之悠久①。《中次七经》中关于帝台之石“服之不蛊”的说法，又可反过来证明远古祭台仪式兼有防蛊驱邪的法术性质。古人在祭坛所在的小山顶部专辟出墓地，埋葬某些部落首领或巫师长，良渚文化祭坛遗址较鲜明地体现了这一点。《山海经》中也有将山、丘或台称为“冢”的情形。过去解释这些冢为众山宗主，看来是值得商讨的。

《中山经》结尾处：“历儿，冢也，其祠礼：毛，太牢之具，县以吉玉。”《中次五经》结尾处：“升山，冢也，其祠礼，太牢，婴用吉玉。”《中次九经》尾段：“文山、勾梂、风雨、騩之山，是皆冢也，其祠之：羞酒，少牢具，婴毛一吉玉。”《西山经》尾段：“华山，冢也，其祠之礼：太牢。”对于这些冢字，郭璞注已含混其作为墓葬的真相，说是“神之所舍也”。袁珂先生便因郭注译为“众山的宗主”②。今案《说文》训冢为“覆”，指将死者覆盖于墓中。《海外南经》说到狄山，“帝尧葬于阳，帝喾葬于阴……吁咽、文王皆葬其所”。《大荒南经》亦有“帝尧、帝喾、帝舜葬于岳山”之说，皆可佐证以山为冢的这种特殊葬俗。

此外，还有在山之南面有明显的可指示方位的征象者：

---

① 反山考古队：《浙江余杭反山良渚墓地发掘简报》，《文物》1988年，第1期。

② 袁珂：《山海经全译》，贵州人民出版社，1991年，第30页。

《南次三经》的祷过之山，泿水出焉，而南流注于海。

丹穴之山，丹水出焉，而南流注于勃海。

发爽之山，汎水出焉，而南流注于勃海。

旄山之尾，其南有谷，曰育遗，多怪鸟，凯风自是出。

鸡山，黑水出焉，而南流注于海。

令丘之山，其南有谷焉，曰中谷，条风自是出。

《西山经》的皋涂之山，涂水出焉，南流注于集获之水。

《西次二经》的数历之山，楚水出焉，而南流注于渭。

《西次三经》的崇吾之山，在河之南，北望冢遂，南望䍃之泽，西望帝之搏兽之丘，东望蟫渊。

槐江之山……南望昆仑，其光熊熊，其气魂魂。西望大泽；后稷所潜也，……北望诸毗，槐鬼离仑居之，鹰鹯之所宅也。东望恒山四成，有穷鬼居之，各在一搏。

昆仑之丘，河水出焉，而南流注于无达。

轩辕之丘，无草木。洵水出焉，南流注于黑水。

阴山，浊浴之水出焉，而南流注于蕃泽。

《北山经》的潘侯之山，边水出焉，而南流注于栎泽。

《北次三经》的阳山，留水出焉，而南流注于河。

《北次三经》的京山，高水出焉，南流注于河。

彭毗之山，蚤林之水出焉，东南流注于河，肥水出焉，而南流注于床水。

小侯之山，明漳之水出焉，南流注于黄泽。

泰头之山，共水出焉，南注于虖池。

谒戾之山，沁水出焉，南流注于河。丹林之水出焉，南流注于河。

泰戏之山，液女之水出其阳，南流注于沁水。

石山，鲜于之水出焉，而南流注于虖沱。

高是之山，滋水出焉，而南流注于虖沱。

景山，南望盐贩之泽，北望少泽。

《东次二经》的空桑之山，北临食水，东望沮吴，南望沙陵，西望湣泽。

卢其之山，沙水出焉，南流注于涔水。

硜山，南临硜水，东望湖泽。

《东次三经》的无皋之山，南望幼海，东望榑木。

《中山经》的渠猪之山，渠猪之水出焉，而南流注于河。

《中次三经》的青要之山，实惟帝之密都。北望河曲，是多驾鸟。南望墠渚，禹父之所化。

《中次四经》的厘山，滽滽之水出焉，而南流注于伊水。

《中次五经》的尸山，尸水出焉，而南流注于洛水。

《中次六经》的缟羝山之首，曰平逢之山，南望伊洛，东望谷城之山。

瘣山，交觞之水出于其阳，而南流注于洛。

白石之山，惠水出于其阳，而南流注于洛。

密山，豪水出焉，而南流注于洛。

傅山，厌染之水出于其阳，而南流注于洛。

《中次八经》的宜诸之山，洈水出焉，而南流注于漳，其中多白玉。

《中次十一经》的支离之山，济水出焉，南流注于汉。

《海内北经》：昆仑虚南所，有氾林方三百里。

《大荒北经》的附禺之山，丘方员三百里，丘南帝俊竹林在焉，大可为舟。

这些都是古代的“山”或相关建筑曾被初民当作定向基准的证明。

第七章

《山海经》与“文化他者”神话：形象学的分析

法国学者让·马克·莫哈说：

> 我们有充足的理由将形象学视为关于异国的幻象史。只要观察一下这些幻象都是自我幻象的反面，我们即可懂得在这里形象学甚至触及到整个文学的核心问题。

上古奇书《山海经》之所以“奇”，就在于大量记述现实中罕见的怪异事物和怪异形象。

本章从文化人类学和形象学（imagologie）视角对这种怪异之人形象的发生加以分析，解释为古人对异文化的误读所投射而成的“文化他者”神话；并分别考察了他者神话建构的两种模式——意识形态化（丑化）与乌托邦化（美化），说明了这两种模式在文化认知中的普遍性及其消解的可能。

所谓"形象学"

形象学，用法国比较文学家巴柔的解说，就是"在文学化，同时也是社会化的过程中得到的对异国认识的总和"。形象学涉及的是跨文化认识与想象变形的问题，因为"一切形象都源于对自我与'他者'，本土与'异域'关系的自觉意识之中，即使这种意识是十分微弱的。因此形象即为对两种类型文化现实间的差距所作的文学的或非文学的，且能说明符指关系的表述"①。人类学家认为，历史上的各族人民对自己文化的重视程度和认识深度远远大于对异文化的了解，详近略远成为普遍的文化认知习惯②。我国唐代著名僧人学者道宣在《释迦方志序》中曾尖锐地指出中土人士的文化地理观之局限，并试图弥补这种贵近而贱远的视野缺陷：

> 然则八荒内外，前史具书，五竺方维，由来罕述，岂非时也？虽复周穆西狩，止居崑丘；舜禹南巡，不逾沧海；秦皇画野，近袭临洮；汉武封疆，关开铁路。厥斯以降，遐讨未详。所以崆峒问道，局在酒泉之地；崑峇谒圣，实唯玉门之侧。③

---

① 〔法〕巴柔：《从文化形象到集体想象物》，孟华译，引自《比较文学》，高等教育出版社，1997年，第167页。

② 参看 A. L. Kroeber: *Anthropology*（《人类学》），1923, New York, pp. 5～6.

③ 道宣：《释迦方志》，中华书局，1983年，第1页。

造成这种认知局限的主要原因在于封闭性的自我中心意识，人类学上称为“我族中心主义”(ethnocentrism)。用道宣的话说：“此土诸儒滞于孔教，以此为中，余为边摄。别指洛阳以为中国，乃约轩辕为岳以言，未是通方之巨观也。”①由于每个民族在原始阶段和初入文明时期都不免于自我中心的错觉，所以“通方之巨观”的出现有待于文化交往的大发展和世界地理观念的成熟。这当然是一直到近现代才完成的漫长过程。此前各民族对异族文化的认识必然离不开“文学的或非文学的”想象变形。这种对文化他者的想象性建构一旦在文明早期的经典文献中见诸记录，便会对后代人的认识产生决定性的影响。在古希腊，历史之父希罗多德的《历史》便半真实半虚构地建构起“远方异人”及其奇风异俗的形象模型，对整个西方文明给予深远的影响。在华夏文明中，既充分体现自我中心宇宙观，又全方位建构远方异人形象的上古典籍非《山海经》莫属，它对古代中国的地理观、民族观、世界观均有不可低估的铸塑作用。下文拟从形象学和人类学视角对此做进一初步的分析和比较研究。

“文化他者”的怪异化

梅因在《古代法》里曾经这样论述原始性群团对待“文化他者”或者“非我族类”的态度：妖魔化，或怪异化。

> 如果说〔吃人的〕“独目巨人”(Cyclops)就是荷马心目中一种外国的和不进步的文明的典型，也许不完全是一种

① 道宣：《释迦方志》，第 12 页。

幻想；因为一个原始共产体对于在风尚上和它自己有非常不同的人，往往会感到自然地憎恶，这种憎恶通常表现为把他们描写成怪物，例如巨人甚至魔鬼（在东方神话学中，几乎在所有情况中都是如此）。①

关于“独目巨人”，考释部分“草原之路七种人”章有详细的比较分析（参见插图10）。

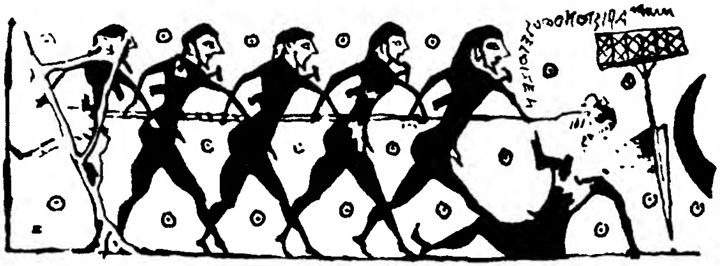


图10　希腊人刺瞎“独目人”的眼睛

（古希腊瓶画）

“独目人”是世界文学里的重要母题。他的故事似乎是以中亚为核心，向东方和欧洲扩散，中国的西北、东北乃至西南，都有它的传布。这也是《山海经》“一目：鬼国”与希腊文籍里“独目”趋同的铁证。同时，这也是对“非我族类”的文化他者的一种“歧视”。

“怪物”是文学想象中与日常经验相反的一类形象。玛尔科姆·骚斯（Malcolm Soath）编著的《神话的与奇异的生物》

---

① 〔英〕梅因：《古代法》，沈景一译，商务印书馆，1984年，第72页。

(*Mythical and Fabulous Creatures*)①一书所列独角兽、龙、凤、人首马身怪(The Centaur)、巨人等20种常见的神话生物,几乎穷尽了西方文化中较为典型的怪异生物的形象。对照《山海经》这部上古中国的“语怪之祖”,我们会看到大部分西方怪物也同样或略为变相地出现在东方人的想象世界中,而《山海经》所能构想的“怪异”之种类和数量,似乎要比古希腊罗马神话中的还要丰富。这对于想象力在世界民族之林中并不十分突出的汉民族传统文化来说,不能不说是一个罕见的特例。

怪物形象“怪”在何处,为什么会“怪”?

法国人类学者塞尔维埃指出,把生活在海洋彼岸的人想象为“彼世”,是古代地中海文明中常见的现象。彼世之人当然被设想为与此世之人截然不同。“不过从一个可怕的想象之物的各个部分,我们都看出了观察事实时的仓促迹象,观察者在夸大相异性,以图将‘另一个’弃之于动物世界”②。这种夸大相异性的做法,自然使我们联想到《山海经》中诸多怪异的半人半兽形象。原来神话想象在夸张文化他者(另一个)方面总是殊途同归的。古罗马人梅拉的《宇宙位置》说:

> 布雷米亚人(Blēmyes)根本没有脑袋;他们的脸就是胸脯。林木神们除了有模样,却绝无人样可言。埃吉潘人(Aegipans)的外形,实际上是人们赋予的:这一民族人群,被认为是上身像人,下身像山羊。同样,生活在塞内加尔河

① Malcolm Soath, *Mythical and Fabulous Creatures*(《神话的与奇异的生物》),Greenwood Press, New York, 1987.

② 塞尔维埃(Jean Servier):《民族学》,王光译,商务印书馆,1996年,第19页。

右岸的曼托波德人(Mantopodes),或称‘曲足人’,生着可以弯曲的一对小腿,据说主要是用以爬行,而不是走步。①

此处的埃吉潘人在外观上至少可以和《山海经·西次三经》讲到的山神算做一类,那里23座山绵延3372公里的广大地区中,“其神状皆羊身人面”(第58页)。《宇宙位置》讲到的无头人布雷米亚人也可在《山海经·大荒西经》的夏耕之尸那里找到神话想象的对应者,其身体特征乃是“有人无首”,郭璞注提醒人们这位夏耕之尸“亦形天尸之类”(第411页)。此外,《大荒北经》中还有马身而无头的“戎宣王尸”,被介绍为犬戎人供奉的图腾神。值得注意的相似之点还有:无头的布雷米亚人以胸脯为脸,具体情形如何我们不得而知了。可是《山海经·海外西经》讲到形天以胸脯为面孔的时候,还特意说明了细部特征:“乃以乳为目,以脐为口。”(第214页)(参见插图11)至于《宇宙位置》中提到的“曲足”之人曼托波德人,照样未超出中国古书《山海经》的思想。《海外北经》记述的柔利国人可以为证:

柔利国在一目东,为人一手一足,反膝,曲足居上。一云留利之国,人足反折。(第232页)

郝懿行注云:“足反卷曲,有似折也。”

可知足反折同曲足是同样意思。以上随手举出的对应现象似可表明,过去令人们困惑不已、百思不得其解的“远方异人”之怪异形象,其实都是古人按照文化误读的类似形式在幻想中建

① 塞尔维埃(Jean Servier):《民族学》,第19页。

图 11　远方异人："文化他者"之误传

（上：《山海经》插图；下：索利努斯《记闻集》里的怪人，公元 3 世纪，采自李约瑟）

本土主义或自我中心主义者往往对"文化他者"，尤其是对所谓"远方异人"加以种种的"误读"或"曲解"，直至"妖魔化"。

构出来的。传统的解读方略之所以对此类怪异形象一筹莫展，就因为总是把它们当成现实的东西，并试图从各种边远荒凉的地方找到它们的真实存在。此种虚与实之间的错位，幻想与理性之间的张力，使文化误读的结果更富有神秘性，在某种程度上适应了人们的好异猎奇心理，因此尽管时常受到正人君子们的否认和排斥，但仍然能够在文化传承中长存不衰，为文学和幻觉提供基型，经过一代又一代作者的再创造，构成某种惯性的需求、消费、生产的循环。用传播学家斯温伍德的话说，意识形态造成了大众文化的“虚假意识”，因此也产生了“虚假需要”①。神话观念的再生产就基于此种普遍的社会需求。

因为想象者先入为主地把他者视为“异己”的偏见作用，他们总是在报告或描绘所观察到的现象时不由自主地歪曲了对象。“一种只凭奇特感来认识‘另一处’的不自觉的意志，使观察走了样。一些描绘身体的画，目的就是要展示长在胸脯正中的脸的相貌；唇坠本是种十分常见的上唇装饰，却不料变成了被迫吸吮食物的不可或缺的器官”②。如果进一层追问这种“歪曲”的心理动机为何，那就可以回到人类学所说的“我族中心主义”价值观的本能反应上来。文化他者作为参照，越是被说得异常，就越能反证自我的正常，越是被描绘得丑怪化，就越能反衬自我的优越与完美。正是从这种相反相成的意义着眼，形象学才得出关于异国的幻象都是自我幻象之反面的结论。

这种有意无意之中歪曲被观察对象的心理错觉，是形象学与跨文化认识论的核心问题之一，有必要给予足够的重视和广

① 斯温伍德（Alan Swingewood）：《大众文化的迷思》，冯健三译，远流出版公司，1996 年，台北，第 4 章“意识形态与大众传播”，第 131 页。

② 塞尔维埃（Jean Servier）：《民族学》，第 21 页。

泛的讨论。

来自人类学家的报告也常常提供这种因集体性的“前理解”（心理错觉）而导致的文化误读之实例。以人吃人现象为调研目标的美国人类学家威廉·阿伦斯，万万也不会想到他在非洲居民眼中会被当成是一个吃人者——白人吸血鬼。他回忆说：

> 那是1968年，我在坦桑尼亚一个农村开始实地考察不久，不知刮来什么风，有位当地居民和我交上了朋友，并领着我观看村子周围。在他自己家附近，有个邻居用斯瓦希里语喊叫着什么。当时，我仅知道一点斯瓦希里语，只好求助他翻译。当然，即使是初来乍到的人也会明白，这不是普通客气话。我的向导明显感到为难，却告诉我没有什么事。我追问说，他为什么老是“马钱加，钱加”叫个不停。对方告诉我说是他在打听伙伴。最后，经反复追问我才明白，这句话原来是吸血的意思。①

为什么当地人对外来的白人会有这种过敏似的错觉反应呢？人种之间在外观上的相异性难道直接意味着种属本质的不同吗？亦或是那位乱叫“吸血”的村民个人精神受过什么刺激？

形象学的“社会总体想象物”这个概念告诉人们，此种对“异己”事物的反应不是纯个人性的，而是社会的和文化的。个人反应实际受到社会总体想象模型的铸塑与制约。用保罗·利科的话说，“这就是意识形态的功能，它被当作集体记忆联接站，以便

---

① 〔美〕阿伦斯：《人食人的传说》，孙云利译，上海文艺出版社，1993年，第10页。

使开创性事件的创始价值成为整个群体的信仰物”①。我们知道了社会群体想象的模型来自于意识形态，只有在那里才能找到社会成员对“异己”或“他者”反应的总根源，找到整个群体信仰的某种“创始价值”。

阿伦斯的进一步调研使他接触到当地社会意识形态所铸塑的社会群体想象之原型，那是关于外来的吸血者的怪异传说，传播这类传闻的个人都讲得神乎其神，绘声绘色，好像他们亲眼看到过一样：首先把捕捉到的对象打昏，再倒挂起来，造成脑部充血；在颈部切口使血流到小铁桶里。然后，由消防车把人血运送到城市医院，在那里加工成红色胶囊。欧洲人按时吃这种药丸，否则他们在非洲无法生存。这类传说的发现使调查食人神话的阿伦斯感到非常难堪，他不理解这种传奇是怎样产生的，只简单归结为非洲土著的无知。后来的调查揭出了部分真相：第二次世界大战期间英国曾在殖民地发起为国外作战的非洲士兵的抽血运动，结果以失败告终。当时的小飞机场确有消防车的配备。在非洲人眼中，这就是吸吮黑人血液的欧洲人阴谋的见证，吸血鬼神话就这样以捕风捉影的方式建构起来了。神话一旦定型和流传，就为当地人看待一切外来白人提供了血红的有色眼镜，新来的美国人类学家就这样被划入吸血鬼一类。这一现象使阿伦斯感到震惊之余，发现了人食人神话发生的条件。他在书中写道：“不管在什么样的社会，除了在生死攸关的情况下以外，我没有发现食人行为作为习惯存在的令人信服的证据。”②到处看到的只是关于异族的谎言、恐惧和非难。

① 〔法〕莫哈：《试论文学形象学的研究史及方法论》，孟华译，《中国比较文学》1995年第2期。

② 阿伦斯：《人食人的传说》，第23页。

作为社会总体想象物的“人食人”神话不仅产生在相对隔绝于世的边远少数民族文化中，而且也同样产生于世界上主要的文明民族之中。这就充分展现了文化误读在跨文化理解方面所扮演的重要角色。公元 1 世纪的罗马史家梅拉（Pomponins Mela）笔下的东方人便是以人为食的。其《地方志》第Ⅲ卷 59 页写道：

> 经过北洋的荒凉海岸之后，航线在东海中转了一个大湾，折向了面对东方的地带。在第一个地区，因大雪迷漫而根本无法进入；在第二个地区，由于居民野蛮而无法耕耘。这就是食人生番的斯基泰人和塞种（Sacae）人，他们之间为一辽阔地带隔开，而此地由于野兽繁殖而荒无人居。①

与梅拉同时代的老普林尼（Pline L'Ancien）在其著名的《自然史》（公元 77 年）中也以讹传讹地重述着同样的偏见，不过更为具体化：

> 这里所指的是一些食人生番的斯基泰人，他们靠吃人肉为生，周围是一片荒野，无数野兽出没其间，袭击那些也不比它们怯弱的来往行人。
>
> ……在继阿塔称尔人之后，依次便是富尼人（Phuni）、吐火罗人（Thocari）和卡西里人（Casiri），他们已经隶属于印度了，再转向于斯基泰人一侧的内地，当地居民以人肉为

---

① 〔法〕戈岱司编：《希腊拉丁作家远东古文献辑录》，耿昇译，中华书局，1987 年，第 8 页。

生。①

老普林尼虽然身为古罗马一代最权威的博物学家和百科全书式著作家，却仍不能摆脱社会总体想象的制约。除了重复东方斯基泰人食人生番的老调，还把中国人描绘成“红头发，蓝眼睛”的远东鬼子。从民族主义的立场看，这当然是不明真相的痴人说梦，无知妄言；但从形象学的通则看，这又是十分正常的。中国典籍中有托名东方朔的《神异经》，其中讲到八荒之中有毛人：“皆如人形，身及头上皆有毛，如猕猴，长尺余。上唇复面，下唇复胸。喜食人。”可见把荒远异域之人丑化成吃人怪物，并非个别民族的偶发奇想，而是具有相当普遍性的模式化现象。从形象学原理出发可以收到举一反三之效(参见插图 12)。

《神异经》中形如猕猴的毛人，从怪异化变形的方式看，是将人的形象与野兽形象结合，组构成半人半兽的形象。这种变形神话的渊薮也首推《山海经》。《海内经》所述黑身有毛、唇蔽其面的南方赣巨人是其祖型。又如《北山经·北次二经》中的狍鸮：

> 钩吾之山……有兽焉，其状如羊身人面，其目在腋下，虎齿人爪，其音如婴儿。名曰狍鸮，是食人。(第 82 页)

又如《北次一经》中的窫窳：

> 少咸之山……有兽焉，其状如牛，而赤身、人面、马足，名曰窫窳，其音如婴儿，是食人。(第 76 页)

---

① 〔法〕戈岱司编：《希腊拉丁作家远东古文献辑录》，第 10～11 页。

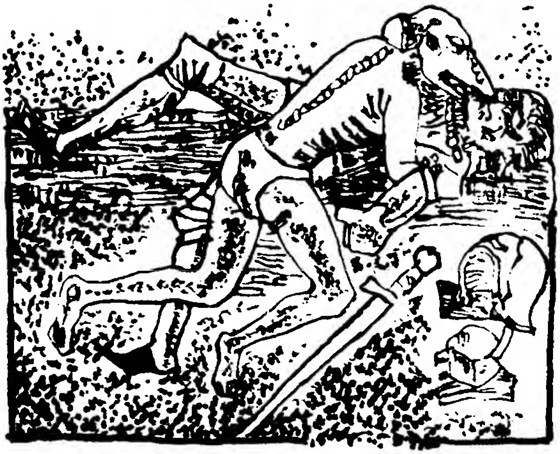


图 12　吞噬骑士的犬头人

再如《中次二经》中的马腹：

> 蔓渠之山……伊水出焉，而东流注于洛。有兽焉，其名曰马腹，其状如人面虎身，其音如婴儿，是食人。（第 123～124 页）

所有这类半人半兽形象，不论其身体外观如何按照怪异变形方式派生出羊身、牛身、虎身、马足、虎齿等，“人面”和人声（婴儿）的特征仍然保留着，据此不难从文化他者形象的夸张变异通则方面求得所以然的解释。

事实上，把异族之人野兽化的社会总体想象模式不仅以较为明显的形态出现在《山海经》、《神异经》等的神话叙述中，而且也以较为潜隐的形态体现在华夏中心主义的语言文字之中。所

谓南蛮、西戎、北狄、东夷的周边异族名称，至少“蛮”与“狄”二种均采用了兽的偏旁来作符号归类的标记。至于标示南蛮不同地域的“蜀”字和“闽”字，也都同样表明造字者心目中并不把这些南方异族视为和自己同质的人类。甲骨文中诸如“犬方”、“鬼方”、“羌方”、“马方”之类的方国地名，当是此种丑化、兽化异族之人现象的较早见证。从当时的重大祭祀活动之遗迹来看，殷商统治者将异族俘虏作为祭祖奉神的牺牲是十分普遍的，就像用兽类作牺牲一样①。

今天的科学理性告诉人们，把与自己种族或民族不同的异类之人看作是半人半兽，这完全是想象中的歪曲和变形之结果。但是在科学理性尚未确立的年代，人们曾普遍相信人兽同类的神话是真实的。人类学家在大量接触到此类丑化异族人的文化现象后，早已归纳出类似规律性的要素。具有英国人类学之父尊称的爱德华·泰勒写道：

> 很明显，这些无意义的神话具有实际的民族学的意义，而且在任何情况下，较之简单、拙劣的谬误都是深刻的。民族学家在任何一个地方遇到关于长尾巴的人的故事，都应该查找居住在统治居民附近或其中的某种受轻视的土著部族，某些被压迫者或异教徒，被统治居民看作动物一样，并按照动物的样子给他们加上了尾巴。虽然土著部落米阿乌—特塞或“土地之子”有时到广东去经商，中国人至今坚信这些像猴子的人长着短尾巴②。半开化的马来人把较愚昧

---

① 参看罗琨：《商代人祭及相关问题》，胡厚宣等《甲骨探史录》，三联书店，1982年，第112～191页。

② 洛克哈特(Lockhart)：《中国的土著居民》，Ⅰ，181页。——原注

的森林部落描写成为长着尾巴的人①。非洲的伊斯兰民族讲述着关于居住在大陆内部的尼扬—南人的同样的故事。谈到居住在比利牛斯山脉附近的卡戈特人，人们说他们生来就长着尾巴。在西班牙，中世纪的迷信残存至今，这种迷信认为犹太人有尾巴，像魔鬼一样。在英国，这种概念变成了神学的帮凶，它被用来审判攻击圣奥古斯丁和坎特伯雷的圣托马斯的那些微贱小民。②

泰勒列举了众多的兽人观念和怪人观念，并且提到当时的人类学者试图为怪异人神话加以分类的情况：如大人国、小人国、独眼人、独脚人、无头人、无嘴人等等。他还试图说明，怪异的神话情节如何从蒙昧社会一直传承到文明社会之中：

对于蒙昧人来说，怪异的神话情节及他们的神和英雄的令人惊异的、超自然的行为，是原始意义的、一般意义的奇迹，也就是神奇的、令人惊异的现象，但是，他们不认为这些现象是最新意义的奇迹，因为对他们而言，“奇迹”这个词的意思，常常就是违反或取消公认的自然规律。“例外证明常规”，因而不管承认什么样的例外都意味着承认违背常规的常规，但是，要知道蒙昧人既不承认常规，也不承认例外。相反，欧洲人由教育养成了采用完全另一些证明方法的习惯，他们心平气和地反对蒙昧人所崇拜的旧传说，其简单根

① 《东印度群岛记事》，Ⅱ，358 页；Ⅳ，374 页，卡梅伦（Cameron）：《印度》，120 页；马斯登（Marsden）：《苏门答腊》，7 页。——原注

② 〔英〕泰勒：《原始文化》，连树声译，上海文艺出版社，1992 年，第 175 页。

据就是这些传说讲述着完全不可能的事件。但是应用于传说之可靠性的可能性的普通标准，在文化发展中通过蒙昧的、野蛮的和文明的阶段而无限地改变了。在这种情况下，对于我们来说重要的是：这种在通常起着如此不可反驳之作用的舆论中的变化，却让整个广大的传奇类作品几乎毫无触动地保留了下来。经验的证据有时在关于善恶力量、圣徒和巫师之超自然干预的无法证明之宗教信仰面前后退了。这种奉时间为神圣的观点在中世纪达到了顶点。其结果就是关于奇迹的宗教学说好像变成了一座桥，神话就是沿着这座桥从低级文化过渡到高级文化。为蒙昧人的智力状态所固有的形成神话的原则，就用这种方法保留了下来，以便在文明世界中也发生强有力的作用。①

泰勒的解释给后世的怪异神话研究开启了大门。

“文化他者”的乌托邦化

对文化他者相异性的想象夸张并非只有歧视和丑化一途，与之相对的另一种常见模式乃是神化和美化。简单地说，就像汉语中“异”的概念既可以理解为“异己”、“怪异”，也可以理解为“奇异”、“神异”。前者导向丑怪化，后者则导向理想化。用文学形象学总结出的对立原则，前者称为意识形态化，后者为乌托邦化。

乌托邦化的想象在文艺复兴以后的西方诗论中得到充分的

① 〔英〕泰勒：《原始文化》，第170页。

肯定，莎士比亚在《仲夏夜之梦》中有一段著名的描述，说明诗人具有的这种赋予莫须有（乌托邦本义）事物以形象和名称的权力与能力：

> 诗人的眼睛在神奇的狂放的一转中，便能从天上看到地下，从地下看到天上。
>
> 想象会把不知名的事物
> 用一种形式呈现出来，诗人的笔
> 再使它们具有如实的形象，空虚的无物
> 也会有了居处和名字。

这种通过想象使“空虚的无物”具体呈现的做法，在庄子的“无何有之乡”那里就可以找到中国化的例证。“无何有之乡”即“子虚乌有之乡”的意思，从字面上正与西方“乌托邦”相对应。庄子借助于这种虚设的空间来安置想象中的无用之树，正是要表达一种超现实的理想存在：“彷徨乎无为其侧，逍遥乎寝卧其下。不夭斤斧，物无害者，无所可用，安所困苦哉！”①成玄英疏云：“彷徨，纵任之名；逍遥，自得之称；亦是异言一致，互其文耳。不材之木，枝叶茂盛，婆娑阴映，蔽日来风，故行李经过，徘徊憩息，徙倚顾步，寝卧其下。亦犹庄子之言，无为虚淡，可以逍遥适性，阴蔽苍生也。”这种在现实空间之外构建理想空间并彰显乌托邦化的他者生存状态的做法，正是向理想的方向驱动幻想力的产物。所谓“广莫之野”、“藐姑射之山”、“游乎四海之外”、“以游无穷”、“无极之外，复无极也”、“振于无竟（境）”、“相与游乎无

---

① 《庄子·逍遥游》，见郭庆藩《庄子集释》卷一，中华书局，1961 年，第 40 页。

何有之宫"、"入无穷之门"、"以游无端"等等措辞，都殊途同归地指向虚无荒远之处，同固定而有限的现实存在形成对照。

从渊源上看，道家的乌托邦想象和仙人理想均可追溯到《山海经》对远方异人的神化和美化。而像"藐姑射之山"一类的神话处所，则直接取自《山海经》中的记述。《逍遥游》藐姑射山神人一段郭象注云：此皆寄言耳。今言王德之人而寄之此山，将明世所无由识，故乃托之于绝垠之外而推之于视听之表耳。成玄英疏更发挥郭象之说云：

> 藐，远也。《山海经》云：姑射山在环海之外，有神圣之人，戢机应物。时须揖让，即为尧舜，时须干戈，即为汤武。……姑射语其绝远。此明尧之盛德，窈冥玄妙，故讬之于绝垠之外，推之视听之表。斯盖寓言耳，亦何必有姑射之实乎，宜忘言以寻其所况。①

成玄英与郭象的看法均与形象学的如下认识相吻合：乌托邦化的他者存在是想象力虚构出来的；作为现实生活的一种理想反照，自然要被假托到与现实相距遥远的所在。或是时间上的遥远，表现为往古的乐园境界；或是空间上的遥远，表现为"绝垠之外"的无何有之乡或桃花园。

从郭象的"世所无由识"，到成玄英的寓言无实说，可见魏晋以降的学者均把这种绝远之域的描绘确认成理想化的虚构，并将其想象的原型落实到《山海经》了。可是在去古未远、神话与方术流行的秦汉之时，偏偏有人对此种仙化乌托邦信以为真，动不动就冒出到"绝远"异域去寻觅仙乡或不死秘方的强烈冲动。

① 郭庆藩：《庄子集释》，第 28 页。

汉郭宪所撰《别国洞冥记》有如下一则：

天汉二年，帝升苍龙阁，思仙术，召诸方士言远国遐方之事。唯东方朔下席操笔跪而进。帝曰：大夫为朕言乎！朔曰：臣游北极至种火之山，日月所不照，有青龙衔烛火以照山之四极。亦有园圃池苑，皆植异木异草，有明茎草夜如金灯，折枝为炬，照见鬼物之形。仙人宁封常服此草，于夜暝时，转见腹光通外，亦名洞冥草。帝令剉此草为泥，以涂云明之馆，夜坐此馆，不加灯烛。亦名照魅草。以藉足，履水不沉。①

书名"别国"，也就是异国。把寻仙理想寄托于异域他乡，早已成为汉民族社会总体想象的既定模式。故事发生的天汉二年即公元前 99 年，这一年发生了李陵降匈奴、司马迁受腐刑等一系列事件。汉武帝当此多事之秋还念念不忘仙乡美景，召集方士们专讲"远国遐方之事"。东方朔不辱使命地奉献出他神游（幻游）北极种火之山时关于洞冥草的所见所闻。从形象学通则来判断，这当然也要算标准的"乌有乡消息"，符合莎士比亚所说的"把不知名的事物用一种形式呈现出来"；或成玄英所云"托之于绝垠之外，推之于视听之表"。可是汉武帝却以虚为实，弄假成真，一厢情愿地沉溺于超现实幻境。据史书记载，这件事发生后第二年即天汉三年，武帝东巡求神仙，封泰山。这无非是要把想象中的游仙变成现实中的游历。

布鲁特在陈述西方诗学有关想象的功能之认识时写道：

---

① 《历代小说笔记选·汉魏六朝》，广东人民出版社，1984 年，第 25 页。

> 他们相信诗歌在理智的领域之外，开辟了一条通向真理的道路，因为想象是神圣的，是跨越天堂与自然界之间因人的堕落而形成的深渊的桥梁。这正是基督教新柏拉图主义的产物。培根在《学术的进展》中极其简洁地表达了这种信念。文中他告诉我们：诗歌"一向被人认为是参与神明的，因为，由于它能使事物的外貌服从人的愿望，它可以使人提高，使人向上；而理智则使人服从事物的本性"。①

毫无疑问，在儒家实用理性占统治地位的中国思想传统中，"服从事物本性"的理智要求是至高无上的。唯其如此，"虚"总和"妄"相提，成为正统儒者攻击批判的对象。从孔子的"不语怪"到王充的"疾虚妄"，都鲜明地表达了这种实用理性态度。受此影响，"想象神圣"的观念当然不能名正言顺地被意识形态正统所承认。发挥幻想的文学作品如屈原辞赋，即使在较为开通的刘勰那里，也难免多少遭到一些非议，诸如"异乎经典"之类刻舟求剑式的判词。然而，不论是东方朔的振振有词的宣讲，还是汉武帝的心领神会的躬行实践，似乎都暗示了这样的事实："想象神圣"观念还是以不成文的潜在方式活跃在非主流文化之中，并不断借助于野史、笔记一类民间话语获得再生产的契机，滋生出种种"复乐园"的幻想作品。

杜而未先生认为，东方朔为武帝描述"远国遐方"的乌托邦景象时，其想象的原型仍主要出自《山海经》。上引《别国洞冥记》中的北极衔烛之青龙就是《海外北经》和《大荒北经》提到的

---

① R. L. 布鲁特：《论幻想和想象》，李今译，昆仑出版社，1992年，第4～5页。

烛阴或烛龙①。东方朔游吉云之地所得神马，汉武帝幻中所见双白鹄化为二神女，也分别是《山海经》中的神马、女娃、精卫一类变化神话的置换表现。萧兵先生则提出，《山海经》中每当述及幸福快乐之处就会采用以四言为主的韵文体，显得诗意盎然。在总共18处明显成段的韵文中，用于乐土、美物或神奇事物描写者有17处。由此不难判断该书编者灵魂深处对乐土乐国情有独钟，每写到所偏爱之处就情不自禁地改换文体。借用精神分析的语汇，可以称为《山海经》的乐园情结②。除了众所周知的昆仑山之外，像《海内经》所述的都广之野，《大荒西经》的有沃之国，《大荒南经》的巫载民，《中山经》的青要之山，《南山经》的丹穴之山和仑者之山，《西山经》的不周之山和天山，等等，皆有这种乐园情结作用下的理想化表现。从《山海经》到《洞冥记》，可以清晰地看到，有关乐园理想的神话表现如何在文化传统中引发出实际的“复乐园”追求。

乌托邦式的异国形象不仅充分体现在传统文学中，而且对现代人类学的发展也造成一定的影响，表现为一种“跨文化浪漫主义”倾向。如乔治·马库斯和麦克尔·菲彻尔所说：

> 人类学本身也时常沉陷于自己的跨文化浪漫主义之中：从某种更为完美的他者的优势地位出发，来批判当今的现实社会，却不认真考虑转变或实施的可操作性。③

---

① 杜而未：《山海经神话系统》，学生书局，1984年，台北，第150页。

② 萧兵：《山海经的乐园情结》，首届中国文学人类学研讨会论文，1997年；《淮阴师范学院学报》1997年第4期。

③ 马库斯(George E. Marcus)等：《作为文化批判的人类学》(*Anthropology as Cultural Critique*)，芝加哥大学出版社，1986年，第116页。

好在人类学为研究者提供了通过“田野作业”而实际深入到文化他者生活中的有效方式，这就在很大程度上为“跨文化浪漫主义”的消解创造了有利的认识条件。实地考察的经验加上科学的分析在多数情况下足以揭示出乌托邦式异族神话的虚构性及其盲点。

小　　结

符号学家池上嘉彦指出：“人类安置在自己周围的文化对象，其多数都是为人类的需要服务的。因此，文化对象的符号内容——即该文化的价值——常常可以用该对象对人类起什么作用——即其‘功能’——来规定。”①关于《山海经》等古书中“远方异人”神话的形象学发生规则的上述研究，可以归结到符号学的文化功能上加以总结。如果对“文化他者”的建构主要出于确证文化自我的正统性和强化文化自满的价值，那么被建构的形象必然走向丑怪化和畸形化；如果对“文化他者”的描述主要满足批判现实社会和文化自我的局限性之功能，那么他者形象的建构就会出现乌托邦化或理想化的色调，体现出某种超现实的价值追寻。

在当今时代，各文化传统之间的隔膜正在打破，文化间的交往和认知要求比以往任何时代都显得迫切和必不可少。研究各族有关“远方异人”神话的建构规则及其所由产生的“文化误读”、意识形态化或乌托邦化的“前理解”等现象，有助于纠正“我

---

① 〔日〕池上嘉彦：《符号学入门》，张晓云译，国际文化出版公司，1985年，第157页。

族中心主义”的价值偏见，破除文化自大自满心态；发现跨文化认知中的死角和盲点，增进交往和理解的深度和广度。

《山海经》作为上古奇书，也是华夏文化对文化他者神话想象的总根源，因而可以作为人类学和形象学的典型个案和本土化教材，加以新的发掘和阐释。本章只是在这个方向上做出一些尝试性的探讨，期望能够起到一点抛砖引玉的作用。

第八章

“大荒”的文化分析
——《山海经·荒经》的观念背景

荒远造成怪异

《红楼梦》这部120回的长篇巨著是如何开始叙述的？熟悉该书的人马上就会想到曹雪芹故弄玄虚般地安排的那个宇宙时空的极限场景：

> 看官：你道此书从何而起？说来虽近荒唐，细玩深有趣味。却说那女娲氏炼石补天之时，于大荒山无稽崖炼成高十二丈、见方二十四丈的顽石三万六千五百零一块，那娲皇只用了三万六千五百块，单单剩下一块未用，弃在青埂峰下。①

---

① 曹雪芹：《红楼梦》（卷一），校注本，北京师范大学出版社，1987年，第1页。

贾宝玉“红尘历劫”，来到人间富贵场温柔乡走一遭，他的终极来源却早自女娲补天之际，也就是所谓开天辟地之初。他的终极出处被曹雪芹确认为“大荒山无稽崖”，这究竟是什么地方呢？用现代人的语汇来说，那就是远在天边、无从稽考的地方。何以见得？脂砚斋给《红楼梦》一书的前身《石头记》所加的批语中说：

大荒山，荒唐也；无稽崖，无稽也。①

《庄子·天下篇》自述庄周的著述风格时曾用“荒唐之言，无端崖之辞”来形容。看来特别喜好庄子的曹雪芹是有意套用庄周的措辞来为他笔下主人公的出身做出欲露故藏的交待，同时也为他这部“满纸荒唐言”的世情小说张本。用他自己的话说：“看官，你道此书从何而起？说来虽近荒唐，细玩深有趣味。”脂评：“自占地步。自首荒唐。妙！”

“荒唐无稽”看起来不可追究，但实际上都还是各有出处的。确切言之，《山海经》中的《大荒经》早已为大荒山提供了原型；而《尚书·大禹谟》中的“无稽之言勿听”则给庄子的“无端崖”和曹雪芹的“无稽崖”乃至庄子的“无何有之乡”、“无极之野”、“芴漠无形”等确立了有待反叛的禁忌。

弗莱指出：“如果我们不承认把一首诗同另一首诗联系起来的文学意象中的原型的或传统的因素，那么从单一的文学阅读中是不可能得到任何系统性的思想训练的。……把我们所遇到

---

① 〔法〕陈庆浩编：《新编石头记脂砚斋评语辑校》，中国友谊出版公司，1987年，第4页。

的意象扩展延伸到文学的传统原型中去，这乃是我们所有阅读活动中无意识地发生的心理过程。一个像海洋或荒原这样的象征不会只停留在康拉德或哈代那里：它注定要把许多作品扩展到作为整体的文学的原型性象征中去。白鲸不会滞留在麦尔维尔的小说里：它被吸收到我们自《旧约》以来关于海中怪兽和深渊之龙的想象性经验中去了。”①本着这种从整体考察局部的批评原理，曹雪芹笔下的大荒山意象只有还原到中国文学传统中对荒远渺茫的想象经验中去，方可得到透彻的解析。在这方面，具有本源性和奠基性的一部古书就是《山海经》。

《山海经》是上古典籍中唯一的以“荒”为其篇名的书，也是“大荒山”意象的唯一出处。《山海经·大荒西经》云：

> 大荒之中，有山名曰大荒之山，日月所入。有人焉三面，是颛顼之子，三面一臂，三面之人不死，是谓大荒之野。

在这短短的数十字中就出现了三种以“荒”为名的意象：大荒、大荒之山和三面一臂的神人“大荒之野”。先看“大荒”，这并不是专有的地名，而是泛称边远荒凉之地。《大荒东经》也说：“东海之外，大荒之中，有山名曰大言，日月所出。”左思《吴都赋》也沿用此一意象：“出乎大荒之中，行乎东极之外。”刘逵注：“大荒，海外也。”这一意义的“荒”又可加上指示方位的定语，称作“四荒”或“八荒”。

《楚辞》是《山海经》以外最多言及“荒”之意象的先秦古书。《离骚》中云：“忽反顾以游目兮，将往观乎四荒。”朱熹注四荒云：

---

① 〔加〕弗莱：《批评的解剖》，见叶舒宪编《神话—原型批评》，陕西师范大学出版社，1987 年，第 153～154 页。

“四方绝远之国。”看来“荒”的想象同距离感有一定关系。空间上的“绝远”是“荒”的条件。那么，究竟远到何种程度呢？《大荒西经》所说的“日月所入”和《大荒东经》所说的“日月所出”透露了答案：远到空间上不能再远的地方。古人相信太阳月亮的出入之处在天地交界的东极西极，那也是想象中世界的最边缘处。《尔雅·释地》讲到四荒的所在：

觚竹、北户、西王母、日下，谓之四荒。

这是中原人心目中四方荒远之地。觚竹即孤竹，相传为北方山戎所居之地。北户在极远的南方。《淮南子·地形》又称作“反户”。高诱注：“在向日之南，皆为北向户，故反其户也。”旧说以为指日南郡，在今越南中部。但是开北户以向太阳的情况在越南见不到，倒是南半球的典型现象。可知古人已隐约知道遥远的南方太阳北行的事实。西王母是神话中的女神，又是西海远荒之国名。日下指东方古国。邢疏：“日下者，谓日所出处其下之国也。”太阳出处之国，即神话想象中的扶桑国。郑樵认为“日下即今日本”。有关四荒的认识在《尔雅》这部词典及其注解中大致就这么多。除了几个神秘莫测的国名以外，实际上什么也不了解。再看《山海经》的《荒经》部分，情况就完全不同了。这里不仅有关于四荒的具体位置的坐标说明，还详细描述了各荒远之地的国家特点、民俗与物产情况，以及相关的神灵、怪物和种种神话传说。这些内容大部分都很难在其他古书中找到，因而更显得稀奇和宝贵。可以说，如果没有《山海经》对四荒的叙述，中国文学想象中的荒远空间的构成就会受到很大的限制。反过来说，《山海经》的“大荒四经”基本上奠定了汉语文化共同体有关非“中国”部分的远方世界的想象图景。从《博物志》、《神

异经》、《列子》到《西游记》，此种荒远世界的景象虽然有所发展有所增补，但其怪异、凶险或者奇妙的表现特征却同《山海经》如出一辙。

为什么荒远就会怪异呢？这和人的认识局限有关。大凡不易了解的事物就容易在想象中怪异化，而司空见惯的近处事物则不会如此。汉语中的“古怪”这个词表明：时间上的远距离“古”会导致怪异化的主观反应；《吕氏春秋》引《商书》云：“五世之庙，可以观怪。”而“荒怪”这个词则暗示着空间上的远距离同样会引起类似的心理反应。俗语说“少见多怪”，良有以也。苏东坡诗《次韵孙职方苍梧山》：“苍梧奇事岂虚传，荒怪还须问子年。”后世大凡怪异荒唐、查无实据之事皆可称荒怪。鲁迅《中国小说史略》第二二篇云：“明末志怪群书大抵简略，大多荒怪，诞而不情。”此类荒诞不近情理之事物的渊薮，毫无疑问当推《山海经》。《山海经》的《大荒四经》中不仅将空间上的荒远怪异详加表述，而且同时穿插着时间上的荒古遥远之叙述，那就是一系列关于神圣祖先、帝王世系的传说。仅以《大荒东经》为例：

东海之外大壑，少昊之国。少昊孺帝颛顼于此，弃其琴瑟。（第 338 页）

大荒之中，有山名曰合虚，日月所出。有中容之国。帝俊生中容，中容人食兽、木实，使四鸟：豹、虎、熊、罴。（第 344 页）

……有司幽之国。帝俊生晏龙，晏龙生司幽，司幽生思士，不妻；思女，不夫。食黍，食兽，是使四鸟。（第 346 页）

有白民之国。帝俊生帝鸿，帝鸿生白民，白民销姓，黍食，使四鸟：虎、豹、熊、罴。（第 347 页）

有黑齿之国。帝俊生黑齿，姜姓，黍食，使四鸟。（第 348 页）

东海之渚中，有神，人面鸟身，珥两黄蛇，践两黄蛇，名曰禺虢。黄帝生禺虢，禺虢生禺京，禺京处北海，禺虢处东海，是为海神。（第 350 页）

有困民国，勾姓而食。有人曰王亥，两手操鸟，方食其头。王亥托于有易、河伯仆牛。有易杀王亥，取仆牛。河念有易，有易潜出，为国于兽，方食之，名曰摇民。帝舜生戏，戏生摇民。（第 351 页）

从《大荒东经》的上述引文中可知，少昊、帝俊、黄帝、王亥四位神祖的世系被安排在荒远空间的描述中。这究竟是什么原因呢？后世之人关于“荒古”事件的追忆往往带有神圣的意义。而任何类似乌托邦的美妙奇异幻想总要在世俗居住区以外的遥远地方寻找非现实性的空间。充满神秘色彩的“大荒”自然成了祖先神们出演的舞台。李丰楙先生指出：“《山海经》保存在大荒经、海内经的记录方式，是每个民族常见的口传文学的传播方式：不论是历史悠久而进入文明社会的民族，像埃及、巴比伦，或现在仍散见于世界各地而犹无文字记录的待开发民族，像澳洲、非洲土著，他们都多少保存了自己的部族如何创业、成立的古老传说，虽然有些已被记录在简册中，成为各民族的圣史（sacred history），但最早期，都是利用十口相传的方式，叙述自己种族的

来源，以及祖先创业的丰功伟绩。这些圣绩都是各民族文化的根，标示着民族成长的艰辛历程。大荒经、海内经就是其中一部分中华民族的圣史。"①从黄帝为华夏民族共祖，帝俊和王亥为商代信仰的祖先神，少昊为远古信仰中的白帝和百鸟之神等情况看，《大荒经》中有关"荒古"帝系的追述显然旨在同现实社会的空间相区别，使"圣"与"俗"的划分获得空间尺度上的基准。诸如帝喾、尧、舜、鲧、禹、伏羲、女娲、炎帝等其他见于《山海经》的古帝王事迹，亦可作如是观。

中心与边缘

然而，无论是时间上的"荒古"，还是空间上的荒远，都难免在世俗理性的观照之下呈现为"荒怪"或"荒唐"的一面。尤其是以儒家理性主义为代表的正统思想，更加不能容忍怪力乱神现象的流传。《荀子·正名》云："无稽之言，君子慎之。"《中庸》亦云："戒慎乎，其所不睹；恐惧乎，其所不闻。"正是在这种正统意识的制约下，吾国第一部通史的作者司马迁竟然也不敢正视《山海经》中记载的上古圣史素材。他在《史记》中追溯民族文化根源，作首篇《五帝本纪》，基本按照儒家传播的古史体系来展开叙述。篇后太史公曰：

> 学者多称五帝尚矣。然《尚书》独载尧以来。而百家言黄帝，其言不雅驯。荐绅先生难言之。孔子所传宰予问五帝德及帝系姓，儒者或不传。……书缺有间矣，其轶乃时时

① 李丰楙：《神话的故乡——山海经》，第96～97页。

> 见于他说。非好学深思，心知其意，固难为浅见寡闻道也。余并论次，择其言尤雅者，故著为本纪书首。(《史记·五帝本纪》)

司马迁超出孔子、孟子等儒家圣人之处在于，儒书中只讲尧舜，“荒古”之事被视为无稽；而他却从民间大量传闻中注意到比尧舜更早的黄帝，从各种“不雅驯”的说法中精心选择出“其言尤雅者”，写进了《史记》。但除此之外，如伏羲、女娲等更古的传说中帝王神祖，就一概按儒家的“戒慎”标准，排斥在正史叙述以外了。在《史记·大宛传》后的太史公曰中，司马迁不仅明确表示他看到过《山海经》这部书，还公开表明他对此书不信任的态度：

> 故言九州山川，《尚书》近之矣。至《禹本纪》《山海经》所有怪物，余不敢言之也。(《史记·大宛列传》)

司马迁不敢正视《山海经》，因为其内容“怪”。挪用荀子的话作解释，就是“无稽之言，君子慎之”。与“荒”有关的东西，大都属于无稽，“荒怪”一词的出现，实非偶然。而“荒诞”与“怪诞”等近义词所构成的语义场，大致勾画出儒家理性主义所指认的谈论禁区。殊不知，“怪”与“圣”之间的差异实在太微妙。“不语怪”的戒条难免把《荒经》中的民族口传圣史阉割殆尽。见闻广博，行万里路的司马迁尚且如此，遑论后世之俗儒。

道家则反其道而行之。《庄子》开篇就以《逍遥游》中的无稽之谈为“怪”翻案，在陈述了鲲鹏变化的神话后，专门交待“无稽”之言的“有稽”出处：“《齐谐》者，志怪者也。”难怪后世儒者把《庄子》和《山海经》视为同类，更将后者称为“古今语怪之祖”。由此形成的对抗儒家理性话语的悠久传统，给了上自屈原、李白，下

至蒲松龄、曹雪芹们历代文人驰骋幻想、寄托叛逆情怀的灵感之源。《荒经》及其所标榜的“荒”之理念，就这样同其对立面——中心的观念相互依存，为一切试图反叛或挑战中心价值的非正统言论提供着空间背景。怪不得生来就与儒家四书五经格格不入的贾府公子宝玉会走上叛逆之途，因为他的终极来源便是“大荒山无稽崖”。

荒远与中央的空间对立还具有另外一层文化蕴含，那就是以怪异荒诞来打破人们习以为常的世俗秩序的合法性，为超越和创新的思想提供契机。因为对荒怪事物的关注必然会引发人们对熟悉的现存事物的反思，产生某种“陌生化”的效果。而这种空间转换和价值转换最有利于观念上的去蔽和更新。符号学家指出：

> ……在每个世界中，事情的发生都遵照那个世界的文化代码，所以可以预料——因而不是“新的”。与此相反，如果进入别的世界，这不论对原属的世界，还是对要进入的世界，都会见到无法预料的事，会导致打破以往的秩序。①

同样的道理还可以通过“中心”与“边缘”的对立范畴来加以说明：“中心”的秩序化是完整的和稳定的，而“边缘”的秩序化则是不完整和不稳定的。“中心”由于受完整的代码控制而处于优势状态；“边缘”则由于脱离代码或无法编码而呈现为“异化”状态。“中心”并不能发生什么“新的”的事情，倾向于沉闷呆滞；而“边缘”则是新生事物产生的地方，呈现出一种活泼的状况。两

---

① 〔日〕池上嘉彦：《符号学入门》，张晓云译，国际文化出版公司，1985年，第168页。

者之间的对立产生出张力:"中心"意欲扩展自己的秩序而排除"边缘";"边缘"则寻找秩序的缝隙而威胁"中心"①。由此不难理解,正统意识形态控制下的文化代码系统为何要选择"荒"、"诞"、"怪"、"异"这样一些代表"边缘性"、"异端性"的语汇来为"王化之外"的空间和事物命名。

与《山海经》中的"大荒"概念相对应,上古社会统治阶层的权力话语还特别炮制出"五服说"中的"荒服"。"五服说"首见《尚书·禹贡》,把天下划分为由中心向外展开的五种空间层次,分别叫做甸服、侯服、绥服、要服、荒服。这里的"服"是什么意思呢?古代注家以为:"服,事也。"外层空间如同众星拱月一般服侍着中央的政治。更加简捷明快的理解是把"五服"之"服"看作是"辟土服远"之"服",也就是统治者向外拓展,一层层地确立其征服者权威。"荒服"作为最外层的政治空间(参见插图 13)。《禹贡》传说为大禹所作,正如《山海经》传为禹、益所作。但是学者们发现,夏朝时中国尚未有五服制,只有所谓九州制。《禹贡》的大部分篇幅是讲九州制的,突然插入一段有关五服制的议论,可能是后代人添加进去的②。王成组先生说:"五服一段,另外提出一种依据距离帝都远近而改变赋制和政治影响减弱的地带观念。从孔子在拟订政治规划的角度来估量五服的差异性和九州的相似性显然有矛盾。五服的作用主要表明他意识到在政治文化方面必然会受到距离远近的影响。"③这就把五服说的发明权归属到儒家圣人孔子那里去了。我们当然不必认同这一看

① 〔日〕池上嘉彦:《符号学入门》,第 169 页。

② 参看顾颉刚:《畿服》,《史林杂识》初编,中华书局,1963 年;金景芳、吕绍纲:《尚书·虞夏书新解》,辽宁古籍出版社,1996 年,第 431 页。

③ 王成组:《中国地理学史》,商务印书馆,1982 年,第 8 页。

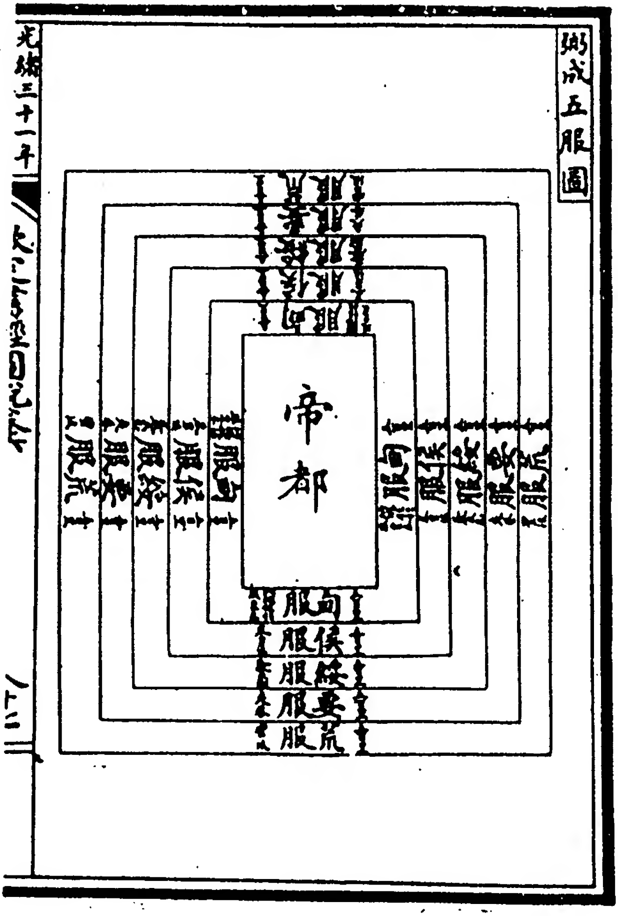


图 13　弼成五服图

（采自《书经图说·禹贡》）

在“同心矩”里，王都或帝都是中心，以后一层层向外“扩展”，越远越疏越“边缘”，所以最外层的被称为“未开化”的“荒服”。

法。从“辟土服远”的权力话语要求着眼，可以把五服说以及随之而来的九服说看成是标准的“政治地理”观念。如果说九州的划分还只是对天下领土的一种数字单位式的分类，那么五服或九服的划分则更加明确地体现了王政教化征服边远异族的政治意图。此种意图在后起的九服说中可以看得更为分明。《周礼·夏官·职方氏》云：

> 乃辨九服之邦国：方千里曰王畿，其外方五百里曰侯服，又其外方五百里曰甸服，又其外方五百里曰男服，又其外方五百里曰采服，又其外方五百里为卫服，又其外方五百里为蛮服，又其外方五百里曰夷服，又其外方五百里曰镇服，又其外方五百里曰藩服。

从处于九服之外层的蛮、夷、藩这些名目看，显然是中央帝国对边远民族的习用蔑称；而“卫”与“镇”之类的名目则毫不掩饰地流露着文化冲突所导致的政治的、军事的意蕴，已根本不是纯粹空间划分意义上的地理概念。人类学者曼革纳若指出：当代批评理论和社会理论中的“权力”“他者”概念，特别是由福柯、萨义德和托多洛夫等人所做的理论化阐述，给人类学及其研究对象之间的关系带来相当的震动。此类研究表明，对另一种文化提出解释的是此文化中隐含的权力，它足以对所解释的对象实施改造和重构，创制出符合其话语的需要的另一种版本的他者形象，如蛮夷戎狄之类，随便你怎么称呼①。

“荒服”、“蛮服”、“夷服”一类术语的出现，一方面体现着中

① 曼革纳若(Marc Manganaro)：《神话、修辞与权威的声音》(*Myth, Rhetoric and the Voice of Authority*)，耶鲁大学出版社 1992 年，第 2 页。

央帝国霸权话语对边远异族人的他者化改造;另一方面也表明了要征服和控制这些地区的人民和物产,使之臣服于中央政治的意图。《国语·周语上》记祭公谋父之言曰:"先王之制:邦内甸服,邦外侯服,侯卫宾服,夷蛮要服,戎狄荒服。"这是对五服制的解释。顾颉刚先生分析后二服说:把"夷蛮"与"戎狄"区别为要服和荒服,原因在于,夷蛮虽不是前代王族,但久居中原,其文化程度已高,只由于同新王室关系较疏,所以被排斥在华夏的行列之外。要服之名表示自我约束。戎狄者,未受中原文化陶冶之外族,性情强悍,时时入寇,故谓之荒服。荒,犹远也①。

将五服说中的"荒服"同《山海经》的"大荒"观念对比,后者较少带有政治军事的霸权意味,更多地表现出对远方异国的神奇化和神圣化,尤其是将华夏民族的祖先神谱系大量穿插在大荒的地理叙述中时。这是特别值得研究者关注的一点。尽管从地理学史的观点看,人们习惯于把《山海经》和《禹贡》视为同类著作,但是以上的观念分析表明二者在思想渊源上有着重大差别。透过这种差别,有助于审视《山海经》成书背景与主流意识形态的若即若离关系。

"荒"不仅同象征社会秩序的"中央"相对立,而且还同文明社会所崇尚的若干正面价值相对立,成为某种负面价值的编码符号。如"荒淫"、"荒废"、"荒乱"、"荒亡"、"荒失"、"荒昧"、"荒色"、"荒恣"、"荒耽"、"荒疏"、"荒宁"等等。《孟子·梁惠王下》云:"从兽无厌谓之荒,乐酒无厌谓之亡。"这是儒家话语中从道德贬义上对"荒"的一种较早的解说。《周书·谥法》则有"好乐怠政曰荒"一说。《诗经·唐风·蟋蟀》笺:"荒,废乱也。"《淮南子·主术》注:"荒,乱也。"贾谊《新书·道术》提出另一种道德贬

① 顾颉刚:《畿服》,《史林杂识》初编,第2页。

义的解说：

> 以人自观谓之度，反度为妄；以己量人谓之恕，反恕为荒。

这样，“荒”与“妄”相呼应，成为“度”和“恕”等道德品质的反面了。围绕着“荒”概念的这些语义层面虽然有别于标示空间之远距离的“大荒”，但是由此构成的语义相关性仍然是文化编码中值得分辨的现象。当西方人用英文中的“荒原”之“荒”来对译《山海经》中的“大荒”概念时，古汉语语义场中的原有张力结构也就基本上被遮蔽住了。约翰·希夫勒著《山海经中的传说生物》一书，便用 Classic of the Great Wilderness 来意译《大荒经》，并注解道：大荒指四海之外的“空无”（emptiness）。四海指文明人居住的世界，而大荒则在文明界域之外，被看作是一种“文化的荒漠”（cultural wilderness）①。希夫勒注意到“荒”所蕴含的文化意义，但毕竟无法在西文中找到与之吻合对应的词。因为脱离了上古华夏文化中儒道对峙的观念背景，诸如“荒”、“荒唐”、“荒怪”一类语词是无法得到透彻理解的。另一位西方学者亨瑞提·默茨在《淡墨：中国探索美洲的两个古老记录》一书中提到《山海经》的《大荒东经》，英译名为 The Great Eastern Waste②，以“荒地”之“荒”（waste）来译大荒之“荒”，同样难免传达中的遮蔽效应。日本神话学家松田稔对比分析“大荒四经”与

---

① 希夫勒（John Schiffeler）：《山海经中的传说生物》（*The Legendary Creature of The Shan Hai Ching*），旧金山，1978 年，第Ⅵ页。

② 〔美〕默茨（Henriette Mertz）：《淡墨》（*Pale Ink*）修订本，燕子出版公司，1972 年，芝加哥，第 142 页以下。

“海外四经”的异同点，认为清代注释家毕沅提出的《荒经》为《海外经》注释的观点不无合理性，并进而指出二者中都存在对绘画的文字化叙述现象。如大荒经总计事项 128 项中，绘画的叙述有 16 项①。

可怕的森林

以上观点使我们注意到与“荒”相应的想象图景，例如阴森的林莽。

森林，尤其是荒无人烟的原始森林，通常会成为民间想象中“荒”的典型代表。欧洲中世纪以来的大量神话和童话故事都讲到这种陌生的、险恶的森林背景。“在这些作品中森林是邪恶的化身，是凶兆，是危险的，无法控制的。应该回避或赶快穿过森林和荒野，还要对它们表示敬畏并以听天由命的方式加以接受。红衣小骑士胡德匆匆穿过森林，一路上都在发抖；汉瑟尔和格里特尔遭到一个森林巫婆的凌辱。许多故事都反映出人屈从于中世纪时期的黑暗、阴郁、不祥和危险的森林”②。至于是什么原因使森林如此显得可怕，从神话中得到的线索是：那里往往是恶魔、妖怪、凶兽栖息和出没的地方。

美国学者纳什在《荒野与美国人的心理》一书中将西方民间想象中的可怖森林上溯到古希腊和古罗马神话观念：古希腊神

① 松田稔：《山海经的海外经与大荒经》，《学苑》，昭和女大，1994 年，第 649 期。

② 〔美〕欧·奥尔特曼、马·切默斯：《文化与环境》，骆林生等译，东方出版社，1991 年，第 25 页。

话提到森林之主潘神(Pan),他“被描绘成长着羊腿、羊耳、羊尾巴和人身的形象。他兼有粗野的肉欲和无穷尽的玩耍精力。必须穿越森林或大山的希腊人都怕遇上潘神。英语‘惊恐’(panic)一词就起源于过路人在荒野中听到奇怪的叫声时产生的恐惧,他们认为叫声意味着潘神的来临。与潘神有关的是一帮森林之神——一群性情凶恶的羊人,专事饮酒、跳舞和淫欲……根据希腊民间传说,森林之神强抢女人,掳走敢于进入他们的荒野魔窟的孩子。森林之神和半人半马怪集希腊森林精灵于一身。这些半人半马怪有人的头和躯干以及马的身体、腿和尾巴”①。

在早于古希腊神话二千多年的苏美尔神话中,森林妖怪的母题已经存在了。如果从文化传播源流的意义上看,苏美尔、巴比伦为代表的西亚两河流域上古幻想中的恐怖森林或可视为欧洲文学上此类母题的原型。在根据苏美尔神话改编的巴比伦英雄史诗《吉尔伽美什》中,写到一位隐匿于杉树林中的可怕妖怪芬巴巴:

> 为了把那杉林守护,
> 恩利尔让他形成人间的恐怖。
> 芬巴巴的吼声就是洪水,他嘴一张就把火吐,他吐一口气,人就一命呜呼。
> 森林里〔六十比尔远的野牛吼叫〕,他都听得清楚,
> 那森林谁敢擅入!②

---

① R. 纳什:《荒野与美国人的心理》,耶鲁大学出版社,1967年,第11页,转引自《文化与环境》,中译本,第26~27页。

② 《吉尔伽美什》,赵乐甡译,辽宁人民出版社,1981年,第36页。

在这里，森林同城邦社会形成空间的对立。

比较神话学家齐默尔(Heinrich Zimmer)指出：与房屋、城市和耕地这一类安全的地方相对，森林成了所有的凶险、妖魔、敌人和疾病之所在。也正因为这样，祭拜神灵的首选自然场所中就有森林，祭品则常常悬挂在树上①。日本学者伊藤清司也同意用这种二元划分的空间观来看待《山海经》，认为它主要表现的是与黄河流域为中心的农业文明相对的"蛮荒野生的空间"。前者可称为"内部世界"，后者则为"外部世界"，它构成文明社会的外围空间。

> 在这个"内部世界"的外围，是莽莽苍苍的森林和泽薮，死一般寂静，即使在白天也十分阴森可怖。在那无边无际的原野的尽头，则耸立着云遮雾罩的山岳。在这个陌生、恐怖、蛮荒的世界里，野兽猛禽横行，蝮蛇猖獗。对这个世界，《淮南子》描述为："猛兽食颛民，鸷鸟攫老弱。"……所以，在当时人们的观念里，"外部世界"是一个充满危险的"负的空间"。②

作为"负空间"而存在的"大荒"或"海外"的想象图景，可以在很大程度上反衬"正空间"的价值和秩序，引导人们的自我认同方向，就像趋利避害一样自然地归顺于"内部世界"。

森林、荒野作为负空间并不是固定不变的文明对立面，在相

① 参看瑟洛特(J. E. Cirlot)：《象征辞典》，杰克·塞奇(Jack Sage)英译本，哲学图书公司，1971年，纽约，第112页。

② 〔日〕伊藤清司：《山海经中的鬼神世界》，刘晔原译，中国民间文艺出版社，1989年，第1～2页。

互转化的意义上，它也可以经过人为的开垦、驯化而变成正空间的边缘部分。“捍卫领土边缘的有效性可使整个领土成为比较紧密和巩固的地域单元；领土内可生存人口数的增长或导致对领土内的完全控制，或导致向领土外的扩张，抑或两者兼有。因此，任何重大的文化进步终将引起文化群体对领土单元的重新定义……文化群体中发生的文化演变也会造成领土分布格局的改观。就总体而言，从森林走向草原，又从草原走向荒漠，人类领土范围逐渐扩大并与文化演进的步伐一致”①。从这一层意义上看，正因为有“荒”的存在，才不断激发人类“开荒”“垦荒”“辟荒”的文化行为。从往古的“大荒”幻境到今日现实中的开垦“北大荒”，中国人关于“荒”的文化想象如何伴随着文明和理性的增长而变得“祛魅化”，于此可知一斑。

① 王星等著：《人类文化的空间组合》，上海人民出版社，1990 年，第 83 页。

第九章

从文本的角度看《山海经》

其俗无衣服，中国圣帝代立者，则此木生皮可衣也。

——郭璞

从著作回到文本

从历史的侧面上看，中国文化对于周围文化所产生的巨大影响这一点，不论如何加以强调，都不会算是太过分。可是，却很少有人提及，在中国文化开展的初期里，周围文化所曾给予中国文化的不少贡献。详究其原因，实乃因人们常以"中原文化"为思考此类问题的中心。事实上，近年来考古学及人类学之研究结论已足以怀疑中国上古文明是以"黄河文明"为中心的假说性说法，而且，许多的研究亦可证明，中国早期文明的形态，其实应是一种多样化的地域性文化交流、结合后的结果。可是，对于中国古代的文化，尤其是在神话研究方面，此一新的观点，实际上还没完全发挥其应有的效用，何以若此，颇值得讨论。

再就神话研究者对于文献资料的处理态度而言，有些研究者还试图规避新的见解及看法介入神话的解说，而依然仰赖原本旧有的传统说法来进行解释。从近代到今日为止，对于中国神话的研究，可谓是迅速蓬勃地发展起来，可是对于研究的方向及观点来说，仍有不少学者并未放弃一些传统的既有观念，始终秉持着“自我中心主义”的文化观。试简略说明如下：

第一是“自己同一性”与“体系神话”问题。自鲁迅以降，研究神话的中国学者均曾述及中国神话的体系性问题，他们对于中国神话“非体系”、“片断化”的现象，提出了“神话的历史化”、“儒家的合理主义”及“现实主义的民族性”等不同的解释。这些神话学者认为，中国神话一定要有“自己同一”的“体系性”。此一心理，或可视为是近代初期神话研究者有感于希腊神话等西方神话之完整性、体系性，以西方神话为标准而提出的观点。亦可说是企图把中国文明解释成是由单一根源所发展成的。可是，反映出多样文化情况之中国上古文明及中国神话为何一定要有“自己同一”的体系呢？首先，我们必须先要扬弃只有“体系神话”才是“完整神话”的偏见。中国神话的非体系与在一定地域被一种民族整理的希腊神话之有体系的神话一样，是件极为自然的事，二种情况并不相悖。

第二是有关“自我中心主义”的问题。张光直也曾经批评过传统的中国历史、文化方面的成见，认为不少中国学者在解释此一方面问题时，其说法是较倾向于“内向”及“求心”的①。虽然相较于周围文化的以中国为中心的“华夷论”观点是一种较为后起的说法，但是有些研究者在解释反映出平等及多元化特性的神话时却常常援

① 见于张光直：《中国古代史的世界舞台》，《历史》，1988 年，台北，第 10 期，第 25 页。

引后起之华夷论观点进行解释，而且认为其说法是适用的。

举例而言，箕子之朝鲜开国说、徐福之日本开国说、殷人之发现美洲说等，这些均是依照"自我中心主义"观念来解释神话及传说的结果。中国上古文明和美洲的玛雅文明之间，或许存有许多相互的关连，可是，我们却不能对后代亚洲文明中心的中国与上古地域文化之相互构成体的中国等同视之。

研究中国神话，以为所有的周围文化均受中国文化之深远影响，其说乃是一种标准化之中国式"自我中心主义文化史观"的展现。例如，我们从一位在外学者的著作里也可以看出此类观念：

> 故事一般是从具有高文化水准的人扩散到低文化水准的人……许多的故事类型，一定是由汉族而开始的。中国的少数民族只是故事的传递者而已。①

对于这句话不合情理之处，实不用再解释。艾伯哈德(Wolfram Eberhard)曾经提倡所谓"地方文化(local culture)"的观念，其说是以强调中国周围文化的重要性，对传统的单一文明起源论持否定的态度。根据他的看法，中国的上古文明是由多样的地方文化组合而成，而非以某一文化为中心②。艾伯哈德的此项假说，当时引起了中国学者们的激烈的批判与责难，但是 1970 年代以来，由于全面进行对黄河流域以外地区考古学上

---

① 见于 Ding Nai-Tong, *A Type Index of Chinese Folktales*, Helsinki: Folklore Fellows Communications, No. 223, 1978, p. 8.

② 详见于 Wolfram Eberhard, *The Local Cultures of South and East China* (Leiden: E. J. Brill, 1968).

的发掘工作，此项假说因而逐渐成为定论。因为发掘的结果证明，在许多边疆地区中，存在比黄河流域早或至少同一时期发达的文明。对于多元的中国文明起源论，苏秉琦、凌纯声、张光直等不少中国考古学者、人类学者也曾经积极地主张或支持①，因此以黄河文明中心论——华夷论一连串的文明认识体系，可说面临了修正的命运。

至今，古代史研究方面的成果，告诉我们此种多元的文化情况持续到比现在我们所了解的时期更后的历史时期。金翰奎曾经分析《诗经》、《书经》等书中所出现的“四方”、“多方”等概念，以考察“四方”、“多方”等与现今我们以为指中国的“商邑”、“周邦”等之间的政治关系不像是由上而下的垂直的，而是横的、平行的。于是推断殷商与西周只是散布在黄河中游一带的许多城邑国家群之一，在这时期，区别华、夷的意识不成熟，在空间上或政治上，两者还没有严格地区分②。夏含夷（Edward L. Shaughnessy）也透过对西周驹父盨盖铭文检讨发现，当时周朝不但在政治上还没有统治边国（淮夷），而且两者还是维持着彼此互纳贡物的平等关系③。

那么，中心主义以及中国文化的认同（identity）的确立是在何时呢？中国的政治、文化路程从周代开始人文化、脱离周边

---

① 苏秉琦的区系类型论、凌纯声的中国文明多元论、张光直的脱中国史中心论等都是修正主义的主张，其根据考古、人类学的成果，对中国文明起源的通论，均予以反驳。参考张光直：《中国古代史的世界舞台》，《历史》，1988 年，台北，第 10 期。

② 见于金翰奎：《中国古代的世界秩序研究》，一潮阁，1982 年，汉城，第 10～16 页。

③ 见于夏含夷：《从驹父盨盖铭文谈周王朝与南淮夷的关系》，《汉学研究》，1987 年，台北，第 5 卷，第 2 期，第 571～573 页。

性，这些中心主义的想法到汉代制定儒学为国教时完成。因为儒学在政治构想上，乃以华夷论的世界秩序为基础。汉帝国对中国文化的正统意识，在后汉的儒学者武梁的祠堂画像石中亦呈现出来。在此描写上天对汉代以前各王朝创始者的前兆，为了强调汉为继承周代文化的正统王朝，故意把与殷、秦有关的征兆漏掉①。这反映出种族中心主义的政治、文化意识，到汉代有一定的成立。以"汉"为中国本民族的共同称谓，而且以"汉"为所有与中国固有相关事物的冠词，其实意味着中国的认同意识基本上确立于汉代。换言之，对于汉代以前的文化情况之了解，自不可以后代晚出之独尊立场来加以衡量。

根据此一观念引申，与此相应之另一问题，就是对神话与古典的解释。不仅中国代表的神话资料集，而且在现今可称为东方精神源泉的重要古代典籍——儒家、道家以及诸子百家的著作，大部分都完成在汉代以前。质言之，它们所反映的情况是上述的多元的文化事实。然而对它们的解释——即注释工作，均完成于中心主义与自己同一的观点确立的汉代以后，一直到明清时期。所以，在此我们不难找出中国神话解释上的问题——就是古代的存在论(sein)与后代的当为论(sollen)之间的严重乖离。这时，我们有必要经验对于中国神话及古代典籍在解释上的革命，不是"中国中心的"，而是以对许多"周边的"文化并存时期中多元文化事实的考察为根据的。

从这立场上，我们对于中国古代资料的解释，会有怎样的前景呢？事实上，中心主义的化身孔子也曾说过"述而不作"，但我们把中国神话及古代典籍视为所谓"中国"作者支配下的"著作

① 参考 Wu Hung, *The Wu Liang Shrine: The Ideology of Early Chinese Pictorial Art*, Stanford: Stanford University Press, 1989, p. 89.

(Work)”,而不视为可容纳许多解释的“文本(Text)”。所以“历来,作者的治世亦是批评家的治世”①。同理,中国控制的时代正是注释家支配的时代,不过中国与注释家没支配的神话时代,或汉代以前古典时代的情况究竟又是如何呢?

> 现在我们明白,文本不是呈现作者传言,又不是意味在单一目的论之下的文字的连续,而是什么都不渊源,只是多样的写作混合的多次元的空间。文本像是从文化中繁多的中心里所抽出的引用文来织的布料。②

我们必须在这种不是著作而是文本的观念之下,重新解释中国神话及古代典籍。这样的观点,与互文性(intertextuality)的展望一致,认为把文本当作引用繁多的拼图,不但不存在于单一的认同上,而且维持以许多原文为一的状态③。因此,我们可以认定中国神话不是由单一英雄发声音的单元神话体系,而是叙述由许多英雄竞争的互文性的神话体系。换言之,“所谓中国神话的文本,是一个引用所谓周围文化的几个文本的拼图,是把他们吸收的、变形的”④。假若我们对古代中国文明怀有这种认识,又将如何实现对神话资料作出正确的解释呢?以下,本文将透过对《山海经》的解释,把其整个蜕变过程给呈现出来。

---

①② 见于 Roland Barthes, *Image－Music－Text*, New York, The Noonday Press, 1977, pp. 146～147.

③ 见于 Marc Eigeldinger, *Mythologie et Intertextualite*, Geneve: Editions Slatkine, 1987, pp. 9～12.

④ Julia Kristeva 曾说:“任何文本都是由引用的拼图而构成的,任何文本都是把别的东西吸收的、变形的。”参考 *Desire in Language*(New York: Columbia University Press, 1980), p. 66.

神秘化、边缘化

博尔赫斯(Jorge Luis Borges)的《想象动物的故事》有没有从《山海经》中得到启发呢？依他的说法，《山海经》是"点、线、平面，……立方体，所有与创作有关的词汇，还有把我们每一个人与神可以正当化的……所有的总体，也就是宇宙"①。在东北亚洲，《山海经》被称为想象力的源泉或荒诞的奇书，对此书之真面目，截至目前为止，尚难有一个可以完全确认的说法。对于作者、成书年代、地域等都未详，但学者们大抵认为，其书约是由战国时期(公元3世纪至4世纪)燕、齐、楚地区之巫师或方士之类的人物所编撰而成。此书依其内容及体裁可分为《山经》与《海经》两大部分。在《山经》中，它把中国及周边的地域分为五个方位，叙述山川的形势、出产的矿物与动植物及该处所居的奇异怪物或神灵。在同一的地理划分之下，《海经》则是描写异国的风俗与事物、英雄行迹、神灵谱系与域中怪物。此书系依据地理书的体裁，记录各地的风物，诚可谓是一部民族志。学者们普遍认为此书的内容从很久以来：即以口传或图画的方式流传，直到战国时代，才以文字将其记录下来。其现存的最早注释，在公元4世纪时，由东晋郭璞完成。在此之后的一千余年，几乎没有任何注释，到明、清时期，再由经学家们加以注释②。

---

① 见于博尔赫斯(J. L. Borges)等，《想象动物的故事》，南瑚熙译，鹊出版社，1994年，汉城，第7页。

② 关于《山海经》的成立、内容、注释等一些问题，参看郑在书译《山海经·解题》，民音社，1985年，汉城。

这本书原来是由民间的巫师之类写成，但最后才在中心主义高潮时期，由官方学者赋予说明，此一事实强烈地暗示出此书之多样性极有可能是受到某一特定观念潮流的洗礼。换言之，我们一向阅读后代之注释家所整理的《山海经》表层一贯的意义体系。此一现象正如同萨义德（Edward W. said）所言，像是西方人对野蛮东方的认识一般，而这样的层次，正是由于想象地理学（imaginative geography）所造成的一种表象。想象的地理认识，把与自己接近的和遥远的之距离和差异戏剧化，以强化自我中心的思考方式①。注释家给《山海经》所赋予的意义，大致上从这种观点出发。在此一观念底下，注释家又是如何进行其具体的工作呢？此与现今人类学者们记述本地人的民族志时所忧虑的问题一样，其记述方式为把他者的认同戏剧化，歪曲其真正的差异性，因而把文本的多声的（polyphonic）唤起能力单声化②。所以，对于很远的异邦肃慎国的神木“雄常木”，郭璞注释如下：

> 其俗无衣服，中国圣帝代立者，则此木生皮可衣也。③

---

① 见于 Edward W. Said, *Orientalism*, New York: Pantheon Books, 1978, p. 55.

② 见于 Stephen A. Tyler, *The Unspeakable: Discourse, Dialogue, and Rhetoric in the Postmodern World* ,Madison: The University of Wisconsin Press, 1987, p. 102.

③ 《山海经·海外西经》肃慎国条的原文如下：“肃慎之国在白民北，有树名曰雄常，先入伐帝，于此取之。”末两句向来很难解释，有可能在转写或板刻过程中，字形上发生错误。袁珂先生对此部分继承郭璞的注释，把它校正为“圣人代立，于此取衣”。关于此，其详细的论点参考郑在书译《山海经》（韩文本），第 241～242 页。

肃慎由于此段注解立刻喜剧化，丧失其以他者为独立的意义。如此一来，其与事实无关，只是在中国的前提之下存在。中心主义大抵是通过以下两个阶段来完成其对他者文化的支配。首先，当对他者的掌握尚未完全成熟时，便以神秘之情境来加以描写，幻象式的异国情调(exoticism)就是这一阶段的产物。然后，过一段时间，当对他者比较熟悉之时，便以自我中心的观点来说明他者，并试图将之归纳于自己的体系之中。此种意识形态的过程是称为“他者化”的再现体系，也就是把自己体系的格式投射到他者的、空的、没刻印的领域。在此一过程当中，他者从其原来应有的地位中下降成为边缘。在边缘化的过程里，他者固有之文化价值都被视为不正常、低级、落后。在历史上，西方对东方、中国对周边的优越意识，都是以此种方式来加以强化的。至于《山海经》所记载的周围文化，其在古代之原相被后代注释家这样扭曲的可能性颇大。在此，为了其意义的复原，如何重新解释呢？我们再回到文本，要展开另一层面的探讨。

从解构到复原[1]

我们重新要读的《山海经》，尤其以注释为中心的此书之话语体系，从中国自己的认识密码(cognitive codes)之侧面上看，就同化的方式来解释他者性，以树立自足、支配的论理体系。所谓重新读法，正是从认清好像透明、和睦的此体系里内在的“差异”开始的。《山海经》的世界结构，就表面上看，它是一个安定

---

① 在此所谓复原的意义，当然不是回到本来歪曲的状态，而是指恢复正常的本面目。

的形势，好像周边的四方护卫中央的中国似的。此一表面上的整合，当是由于初期之编辑者与历代之注释家将口传之《山海经》不断合理化而建立的。然而在此安定的世界结构之中，其差异果真不存在吗？以渤海为例，研究此问题。试引录《山海经》里有关渤海之文如下：

A. 又东五百里，曰丹穴之山，其上多金玉。丹水出焉，而南流注于渤海。有鸟焉，其状如鸡，五采而文，名曰凤皇。（《南次三经》）

B. 河水出东北隅，以行其北，西南又入渤海。（《海内西经》）

C. 潦水出卫皋东，东南注渤海，入潦阳。（《海内东经》）

对结构的漏洞、差异的认识，盖产生于意识所有支配的话语体系内在的两项对立。我们注意《山海经》内所谓中国与周边两个对立项目时，关于渤海，所感觉到的差异是，渤海应当置于中国的东北方，然在《山海经》的描述里它出现于除了北方之外的所有方向。而此种差异的产生违背了当初编辑者与注释家的企求，即是以中国为中心的整合的世界结构，而他们尽量把这种差异删除，却仍然留下痕迹。而此项痕迹，可能在于他们修正的经文里，或者亲自所作的注释里。在《南次三经》中，郭璞尝注云：

渤海，海岸曲崎头也。

事实上，郭璞的注释系源自于《说文解字》：

渤海地，一曰地之起者曰渤。(《说文解字》第六篇下)①

在此，我们可以注意到一个重要的事实。郭璞为求能合理解释当处于东北之渤海，反而处在南方的矛盾，故而援用许慎的说解。在此一过程中，他把原先意欲删除的真实，在无意之中留下了一些痕迹。于此所言之真实，在《说文解字》中曾经有过暗示。在《山海经》中出现的渤海，原来不是指中国边境某一特定地区的专有名词，而是一个与海意思相关的一般名词。在此我们需要考虑其历史的背景。《山海经》所反映的历史事实，至少可以上溯至它被编辑成书之战国时期以前。其时之渤海湾沿岸，大致是以古朝鲜为中心的阿尔泰语系民族的活动舞台。从语音方面来考察"渤海"一词之语源，"渤"在现代韩语上发音于[pal]，此与韩国古代语言中指海的[paral]，两者发音类似②。然而，事实上[paral]为中世纪的韩语，它的祖语形为[pat一]。根据这样的观点，我们可以作如下的假说：现在的"渤海"，在战国之前，常被该地域的住民认为是前面的海，他们只是称它为[pat一]。此[pat一]翻为汉字时，有可能是以当时汉字发音与之相近的"渤"字表记，因为"渤"的上古音拟测为[bwət]，其音与[pat一]造音部位相通，而"海"字是为求说明"渤"之意味而附加的。《说文解字》所言"地之起者"的说解，但为后代以"渤"字的字意为主演绎附会成的一种说法而已。

---

① 这是郝懿行在笺疏中所引用的小徐本。段玉裁本取大徐本，无"海地"的"海"。

② 见于安在鸿：《民世安在鸿选集(3)》，知识产业社，1991年，汉城，第89页。

假若这种假说不是太离谱，我们不只是由《山海经》中的渤海记载而了解两项对立上的差异，进而根据其痕迹可以解除既有的对立。所谓对立的解除，首先是将在某一瞬间把上下地位关系颠倒①，这与善于中和两极的结构主义的统合不同。《山海经》的渤海，原来是指海的一般名词，其于此书中，除了北方以外，出现在所有的方向之中，此一现象正暗示出注释家所认定之当时以中国为中心的世界结构是虚构的，而此书的相某一分在成立初期，系以渤海的北方一带或渤海湾沿岸的文化为中心来加以叙述的。

又《山海经·海内经》中，有一段关于"帝俊"的记载，其文云：

帝俊有子八人，是始为歌舞。

通过现今的神话研究，帝俊与舜或被视为是同一人物。然在宋人罗泌的《路史》中，其注引用《朝鲜记》所记载的内容，云：

舜有子八人，始歌舞。②

---

① 见于德里达(J. Derrida)：《一些立场》，朴成昌译，松出版社，1992年，汉城，第65页。

② 与此相关的注释，如下：A. 袁珂在《山海经校注》中说："珂案，《路史后纪》十一注引《朝鲜记》(吴任臣说即此经《荒经》以下五篇)云，舜有子八人，始歌舞，是径以帝俊为舜也。"里仁书局，1982年，台北，第463～469页。B. 罗泌在《路史·后纪》十一注中说："代宗诏云，虞夏之制，诸子疏封，世纪云，九人，朝鲜记云，舜有子八人，始歌舞。"对《路史》的注释，是由宋代人罗苹完成。

此一部分与《山海经》，在内容及文词上几乎一致，此一现象，值得我们详细探究。在宋代之前，所谓“朝鲜”，指的就是古朝鲜。《路史》所引用之《朝鲜记》或为亡佚之文献，而清儒吴任臣曾经推测其乃《海内经》之别称。于此我们应该注意《山海经》到处所出现的有力的神帝俊（即舜），为何在《朝鲜记》中出现？根据吴任臣的说法，《朝鲜记》的记述范围（海内经）在《山海经》的结构上属于世界的中心地区。由前代之注释家们没想到的这种痕迹，竟可使我们确定《山海经》的某些重要组成部分，乃是以帝俊——古朝鲜——渤海等之神话、地理因素为枢轴的文化体系为基础。换言之，此书之根源的成立主体，至少不只是现今所认定的自我同一式中国文明的担当者。从此一角度来加以审视，我们可以明白曾为官方史家的司马迁何以对此书之论述采取回避态度①的根本原因，而孙作云曾经把此书论定为东夷系的古书②的主要理由。结果，不拘郭璞等一些官方注释家的隐蔽与合理化，由于其痕迹而露出的内容是，在原始《山海经》中占有相当地位的一个固有文化，被改编成以中国为中心的世界结构，丧失了其认同而被边缘化。此一现象，“渤海”一词从一般名词变为专有名词的过程中，明白地呈现出来。

---

① 《史记》，卷一二三，《大宛列传》：“至禹本纪山海经所有怪物，余不敢言之也。”

② 见于孙作云：《后羿传说丛考》，《中国上古史论文选集（上）》，华世出版社，1979 年，台北，第 458 页。最近，何幼琦主张《海经》是反映山东省中部地区的，参考《海经新探》，《历史研究》，1985 年，第 2 期。

小　　结

根据上述对中国与周围文化关系之研究可知，对于文化认同的问题，不是从根源主义立论，而是从对位法的调和上理解，实为妥当。因为任何认同，若不预想对方的存在，是不能确立的①。至少，在文化方面绝不可能有单独存在的现象。而这样的警惕，相信不只适用于在中国的情况。如上所述，虽然由于重新解释的作用，周围文化的价值移到中心，但我们仍须预想许多另外中心的存在，而且不断的经验自己的解构。例如，在《山海经》到处所出现的“昆仑”，本来不是指西方的乐园，而是指高山的一般名词。这意味《山海经》里还有另外的中心。这种经验正是摆脱支配论的，脱离文化民族主义的陷阱的有力方案。于此个人所采取之立足点，盖以多元主义的观点来重新阅读中国神话，其重点决不在一味地强调周围文化，以贬低中国文化之固有价值。事实上，我们对过去存在于中国与周围文化之间互惠的交流关系的新认识，可以使我们再认清所谓的中国文化绝不是被某一特定地区所独占的遗产，而应该是东亚的，进而世界可共享的，具有普遍性的人类文化资源。

---

① 参考 Edward W. Said, *Culture and Imperialism*, New York, Alfred A. Knopf Inc., 1993, p. 52.

第十章

《山海经》中的生与死

引　言

《山海经》是最古老的神话书，尽管这已是大家所公认的事实，但对这本书的特征却很难有谁能用一句话来下定论。《山海经》的叙述体裁按四方的地域进行安排，基本上采取的是地理书的形式，但同时书中包括了大量有关各地域的民俗、生活、风物等内容，又可谓是类似于民族志的一本书。然而，不管从哪一方面来说，《山海经》中保存了中国文化中历史最悠久的内容，并已成为今日中国文化的根基，这一点是无可置疑的。艾兰(Sarah Allan)曾证实殷代的神观、祖灵崇拜基本上一成不变地保留在现代中国的民间信仰中①。《山海经》是蕴含这种殷文化内容最

---

① 参考 Sarah Allan, "*Shang Foundation of Modern Chinese Folk Religion*", *Legend, Lore, and Religion in China*, San Francisco, Chinese Materials Center, 1979, pp. 1～21.

多的一本书。

本章要探讨的是《山海经》中所表现出的古代中国人的生和死的观念。以身体为基础所展开的这些观念，在萨满教或山岳崇拜等原始宗教环境中产生出追求长生不老的神仙说。此后产生的以神仙说为核心教义的道教，在历史上处于与支配意识形态即儒教相对立的地位，对中国民众的生活起了极大的影响。总之，从这一观点来看，《山海经》可算是代表中国基层文化的道教的产生根源。

此外，我们对《山海经》作为基层文化渊源的这一层意义，不应仅局限于中国。其原因是中国文化越是溯源到古代，其“中国化”的色彩越加淡薄，而呈现出与周围文化共存的互文性的状态。所以，针对《山海经》作为基层文化的性质，除了将中国包括在内，而且有必要与东亚全地域文化联系起来进行考察。

本章欲考察《山海经》中所表现出来的古代中国人的生和死的观念。首先，通过对各种疾病的认识，考察对生命的忧患意识，其次，通过对几种死亡样态的理解，考察对生命的毁灭本能，最后，通过对多种变形模样的观察，考察克服死亡的意志。这些论述旨在确认《山海经》为后代神仙思想及道教渊源的地位。

对疾病的认识：对生命的忧患意识

《山海经》中很早就对身体的苦痛，即对疾病有了认识。而且，这种意识普遍存在于书中。《山海经》中随处都是论及某种动植物治病效能的内容。

又东三百里，曰柢山，多水，无草木，有鱼焉，其状如牛，

陵居，蛇尾有翼，其羽在魼下，其音如留牛，其名曰鯥，冬死而夏生，食之无肿疾。(《南山经》)

西南三百六十里，曰崦嵫之山，其上多丹木，其叶如谷，其实大如瓜，赤符而黑理，食之已瘅，可以御火。(《西次四经》)

又北三百五十里，曰梁渠之山，无草木，多金玉。修水出焉，而东流注于雁门，……有鸟焉，其状如夸父，四翼，一目、犬尾，名曰嚻，其音如鹊，食之已腹痛，可以止衕。(《北次二经》)

又东三十里，曰大騩之山，其阴多铁、美玉、青垩。有草焉，其状如蓍而毛，青华而白实，其名曰狼，服之不夭，可以为腹病。(《中次七经》)

从上面的例文中可见，当时的人已很明确地认识到肿气、瘅、腹痛、衕等各种疾病，为了消除苦痛千方百计地谋求处方。处方大都根据感应咒术的原理而配成。即使像第二个例子，崦嵫山位于西端，是日落的地方。因此，认为黄昏和生长在此的丹木的红色意象可按同感关系调节瘅和火灾似乎也并没有错。这一观念在后代，用阴阳五行说那样更为严密的逻辑予以说明，由朴素的药物学知识创立了本草学。古代中国人因疾病感到苦痛，又因苦痛感到个体存在的威胁，消除苦痛原因的方法是求得与此共鸣相应的自然状态的事物。在此，可看到中国的传统观念即人与自然相关的天人合一观，但是，为了减少身体的苦痛的方法并不只是消极地依存咒术的感应体系。同时也追求比这更

具攻击性的治疗方法，由此表明最早的外科施术已形成，从下面的记载中可见一斑。

又南四百里，曰高氏之山，其上多玉，其下多箴石。诸绳之水出焉，东流注于泽，其中多金玉。(《东山经》)

箴石按郭璞的注释，说是一种制作针灸可治疗背疮的石头。箴石可称后代针灸学的始初，对此的记载只见于《山海经》中的《东山经》，有趣的是针灸术的起源与东夷有关①。

但是上面的例文中，最直接表明对生命的忧患意识可见于《中次七经》大骢山中有关狼草的记载。从吃了这种草，就不会夭折这一内容中，我们反过来可看到当时人对夭折是如何的恐惧。对夭折的恐惧，出自于哪种情况呢？在这儿我们有必要对当时死亡的样态，尤其是与夭折有关的“非自然死亡”的样态进行探讨。

死亡的各种样态：对生命的毁灭本能

《山海经》中对死的记载，与自然死亡相比，因斗争、祭仪、事故、食人等事件而死的情况更多。首先我们来看一下因斗争而被杀的例子。

王子夜之尸，两手，两股，胸，首，齿，皆断异处。(《海内

---

① 参考逄振镐：《东夷中国史论》，成都电讯工程学院出版社，1989年，成都，第73～74页。

北经》)

斗争被杀一般因神或种族之间的矛盾、战争等而导致。王子夜即王子亥,为殷的先王即祖先神。根据《竹书纪年》的记载,王子亥去有易国作客,放纵淫荡,有易王绵臣杀而放之①。《山海经》记载了惨遭绵臣杀害的王子亥的模样。被解体的王子亥的肢体让我们的脑海里立刻浮现出祭仪用的牺牲物的形状。中国神话中这一形象的开始源自宇宙巨人盘古。就是"最早的牺牲物(First Victim)"的盘古身体自我分解,化生为宇宙、自然万物②。王子亥之尸再现了盘古化生万物的神话,成为后代牺牲祭仪的产物。王子亥"宾有易",如此,游子或客人在神话世界中很容易成为牺牲物。与王子亥相比,更明显地体现出祭仪死亡的是女丑的身体。

> 女丑之尸,生而十日炙杀之,在丈夫北,以右手鄣其面,十日居上,女丑居山之上。(《海外西经》)

袁珂曾为这一部分作注,说古代出现干旱时,通过将巫师扮成旱神,使其在阳光下晒死或烧死,来驱除灾殃。这一祭仪的神

---

① 《竹书纪年》:"殷王子亥宾于有易而淫焉,有易之君绵臣杀而放之。"

② 徐整:《五运历年记》:"元气濛鸿,萌芽始兹,遂分天地,肇立乾坤,启阴感阳。分布元气,乃孕中和,是为人也。首生盘古,垂死化身。气成风云,声为雷霆,左眼为日,右眼为月,四肢五体为四极五岳,血液为江河,筋脉为地理,肌肉为田土,发髭为星辰,皮毛为草木,齿骨为金石,精髓为珠玉,汗流为雨泽,身之诸虫因风所感,化为黎甿。"该文收在马骕的《绎史》。

话背景就是有名的后羿射日的神话。尧帝时，同时升起的十个太阳，给人间带来极大灾害，名弓羿射落九个，留下一个太阳的神话，跟女丑故事有关。古代中国发生大旱时，有曝晒巫师祈愿降雨的祭仪①，女丑就是因这种祭仪而牺牲的女巫师。《山海经》中比较逼真地描写了女丑在太阳曝晒下死去的情景。下面我们来看一下因食人而死的例子。

> 穷奇状如虎，有翼，食人从首始，所食被发。(〈海内北经〉)

《山海经》中出现了无数食人动物。这些动物大都综合了几种动物的形状，而且都是脾气极坏的恶兽。穷奇"闻人忠信，辄食其鼻，闻人恶逆不善，辄杀兽往馈之"②，是一种颠倒是非善恶的动物。由此，像穷奇这样的恶兽所吃的人实际上都是诚实善良的人。《山海经》中，除此之外，还有在追日途中渴死的巨人夸父，因与天帝对抗而被斩首的刑天，在东海玩耍不幸溺水而死的炎帝的女儿女娃，偷盗不断增长的息壤来治洪水而遭死刑的鲧等等。

如上所述，若综合地来看《山海经》中所展开的各种死亡样态，可找到一个共同点，那就是死亡的当事者大部分是牺牲者或者是非正当事件的受害者，《山海经》的作者对此给予了极大的

① 对曝巫的详细论述可见 Edward Schafer, "The Ritual Exposure in Ancient China" *Harvard Journal of Asiatic Studies*(1985), No. 47.

② 《神异经·西北荒经》："西北有兽焉，状似虎，有翼能飞，便剿食人，知人言语，闻人斗，辄食直者，闻人忠信，辄食其鼻，闻人恶逆不善，辄杀兽往馈之……名曰穷奇，亦食诸禽兽也。"

同情。如何来解释这种现象呢？这可以从《山海经》所具有的两方面的特征来进行说明。第一，从政治、历史上来看，《山海经》代表了被黄帝系或周王朝覆灭的神农系或殷王朝的文化。所以，应该看到反映牺牲者的事例最多。第二，从宗教上来看，正如鲁迅早就将《山海经》定为巫书，认为它与萨满教有着密切的关系，因此可以说对于牺牲者的同情由这种宗教的背景而来。

变形：对生命的另一种追求

《山海经》中大部分的死亡有一种没有完结的情绪，即并非出自本意的牺牲或恨。当情绪驱除不散时，在生机论的世界中，这一情绪又成为另一种生命即变形的动力。首先，向中原之霸者黄帝发起挑战，但结果战败而死的蚩尤又是个什么样的形象？

> 有宋山者，有赤蛇，名曰育蛇。有木生山上，名曰枫木。枫木，蚩尤所弃其桎梏，是为枫木。（《大荒南经》）

按郭璞的注释，据说蚩尤被黄帝虏获，加以刑具处死。以后，这些刑具在被扔掉时，立刻变成了树。蚩尤通过束缚自己的刑具变成了枫树，红色的枫树是蚩尤流的血，同时又是未全部发挥尽的战意的化身。与天帝对抗而成为无颈鬼神的刑天虽然方式不同，最后也以变形而告终。

> 形天与帝至此争神，帝断其首，葬之常羊之山，乃以乳为目，以脐为口，操干戚以舞。（《海外西经》）

刑天的怪样是由激烈的斗志和发自肺腑之恨而转化的形态。这样看来，在东海玩耍不幸溺死的女娃的存在也与此类似。

又北二百里，曰发鸠之山，其上多柘木。有鸟焉，其状如乌，文首、白喙、赤足，名曰精卫，其鸣自詨。是炎帝之少女名曰女娃，女娃游于东海，溺而不返，故为精卫，常衔西山之木石，以堙于东海。漳水出焉，东流注于河。(《北次三经》)

变为精卫鸟的女娃通过不断地填海，要战胜自然。最后，我们来看一下因治水失败而成为赎罪羊的鲧的情况。

洪水滔天。鲧窃帝之息壤以堙洪水，不待帝命。帝令祝融杀鲧於羽郊。鲧复生禹。帝乃命禹卒布土以定九州。(〈海内经〉)

为解救人类，去偷盗天帝的宝物，由此受到惩罚的鲧，其行为类似于普罗米修斯的盗火。但是，鲧由自己的腹化生为禹，而且通过他最终完成了治理洪水的大愿。

由以上事例可知，《山海经》中的变形主要通过对未完情绪的补偿机制即巫俗原理而实现的。日本的松田稔分析《山海经》全篇的变形神话之后，主张变形主体的身分大都跟帝有关，因而变形神话从跟部族神话的纠葛关系发生。他对变形神话的动因在社会的侧面上留下另外解释的余地①。

① 参考松田稔:《山海经の基础的研究》，笠间书院，1995 年，东京，第 339～346 页。

小　　结

至此，我们以《山海经》为中心，考察了古代中国人如何表达生和死的问题，可得出以下结论：首先，通过对各种疾病的认识和所开的咒术处方的事例，我们可知道对生命的忧患意识在身体上烙下了深刻而敏感的印迹。其次，《山海经》中所记述的死亡的各种样态大都采取的是非自然死亡的形态，这是因为《山海经》本身带有独特的文化特征，即可推断为有殷文化的色彩或与浓厚的巫俗风气有关的特征。再次，探讨了变形的各种形态，可以确切地说上述非自然死亡引起了强烈的未完情绪，各种变形基本上因为这些情绪而产生，即非自然死亡最后总由变形而告终。如果以《山海经》为中心，对古代中国人的生和死的这一假说能成立的话，那么，战国时代在中国的滨海即渤海湾一带，形成了以殷及东夷神话为基础的神仙说，对其形成因素可能会提供更有说服力的证据。因为今日道教学者大都同意道教出自萨满教的观点，而神仙正是个体变形发展的顶峰。

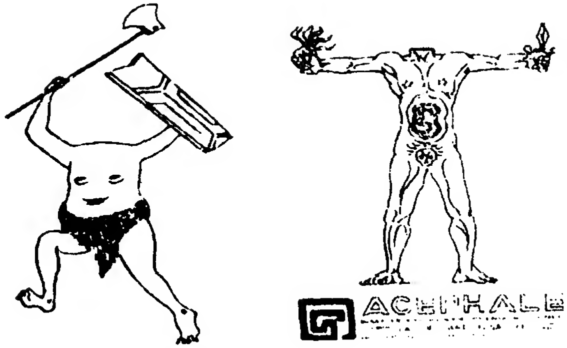
第十一章

《山海经》神话里的身体，身体里的《山海经》神话

刑天与帝至此争神，帝断其首，
葬之常羊之山，乃以乳为目，
以脐为口，操干戚以舞。
——《山海经·海外西经》(参见插图 14)

形象的永恒回归

从无头的刑天手持盾斧舞动的形象，我们看到更新了的形象展示着其强大的力量。死亡意味永恒的不在，而古代形象正脱胎于对抗死亡的争斗，被斩首的刑天是经过形象的重新构筑而诞生的不灭的存在。《山海经》是一本先作图而后作图解的解释性书籍，此说法颇占优势。作为中国最古老的神话书，《山海经》的这种性质与认为甲骨文这一汉字的起源形态是作为补充代替来自神的启示而创制的说法相应。传说中有关大禹铸造青



A　刑天　　B　G. Bataille 所创刊杂志"无头人"的表纸

图 14　无头人

铜器并铭刻图纹的说法,表明文字以前时代古代人沉醉于形象的情形。

> 昔夏之方有德也,远方图物,贡金九牧,铸鼎象物,百物而为之备,使民知神奸。故民入川泽山林,不逢不若,螭魅罔两,莫能逢之。用能协于上下,以承天休。①

青铜器上所刻的形象,那是显现事物真相的有力的积极的形象。人类以这种力量为媒介调节和控制自然,与绝对权威者上天维持和谐的关系。当我们再读巨人夸父的冒险故事,可进一步确认与上述刑天的情形相同的、形象的存在特性。

---

① 《左传》,宣公三年。

夸父与日逐走，入日。渴欲得饮，饮于河渭，河渭不足，北饮大泽。未至，道渴而死。弃其杖，化为邓林。（《海外北经》）（参见插图 15）

图 15　夸父追日

夸父是否真的死亡？在追逐太阳时败北，随即消失在意识世界中的夸父，却在想象界即意象世界中复活。他通过他的分身即手杖，化作茂密的树林继续着他吸水的行为。将死亡还原到生存，我们应关注这一形象圆环的性质，在身体的侧面上考察中国神话形象。

《山海经》神话里的身体

从中国的创造神话看，太初天地混沌如卵心，巨人盘古脱胎其中。此时清亮之气化为天，混浊之气化为地。盘古存活一万八千岁，古书就其死后的情形记载如下：

首生盘古，垂死化身，气成风云，声为雷霆，左眼为日，右眼为月，四肢五体为四极五岳，血液为江河，筋脉为地理，肌肉为田土，髮髭为星辰，皮毛为草木，齿骨为金玉，精髓为珠石，汗流为雨泽，身之诸虫，因风所感，化为黎民。①

太初的宇宙巨人死后创造天地万物的故事普遍存在于世界各国神话中。印度的普鲁娑(Purusha)，北欧的伊密尔(Ymir)，巴比伦的泰牙麦(Tiamat)等都是与盘古性质相同的巨人。不同的仅是其他巨人大部分是以"最初的杀害"方式遭遇死亡，而盘古却自觉改变了身体的形象②。原始人类把宇宙想象成一个巨人，认为他分化的身体造就了天地万物即地球上的所有自然现象。这种将身体、自然当作一体的天人合一观念应得到我们的重视。玛丽·道格拉斯(Mary Douglas)曾指出，就古代人而言，完整的身体象征理想的神政③。可以说这是天人合一观的另一种表现。根据詹姆斯·拉芙洛(James E. Lovelock)最近提出的"Gaia学说"，地球不单纯是一个物理对象，它是一个有血有肉的犹如肌体般活动着的反应着的有机体。即地球是一个庞大的身体。我们可把拉芙洛的这种观念看作创造神话的感受性产物。

通过巨人盘古的起死回生而创造的大地上都有哪些神话生

① 马骕《绎史》所引用的徐整的《五运历年记》。

② 一些学者认为这种差别是中国创造神话有别于西方神话的决定性差别，所以予以相当的重视。但笔者认为盘古的死亡可能是后代文献记录者施行的"隐蔽的杀害"。因被道家演化的盘古神话即《庄子》的"混沌"寓言记载他分明死于"儵"和"忽"。

③ Mary Douglas, *Purity and Danger*, New York, Routledge & Kegan Paul Ltd, 1988, p. 4.

命存在？这些生命大体分为神与人，动植物与铉物等的范畴，但在中国神话世界中他们各自的认同性并不分明。即他们因贯通他们内部的共同的生命力，必要时可调换彼此的位置。这就是变形（metamorphosis），犹如夸父变成茂密森林，他们的生命也就重叠在一起。此为神话中常见之事，带有两性同体（androgyne）、杂种（hybrid）等复合形象。这种神话形象《山海经》里屡见不鲜。

《西山经》牖次山中有一种奇怪的鸟描述如下：

> 有鸟焉，其状如枭，人面而一足，曰橐𩇯，冬见夏蛰，服之不畏雷。（参见插图 16）

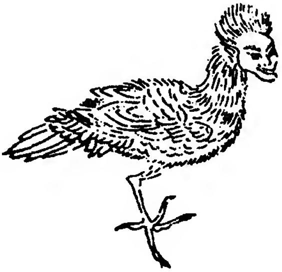


图 16　橐𩇯

《山海经》里屡次出现这种鸟人一体的生物形象，他们是后代飞翔的存在——羽人即神仙的前身。《山海经》里还有很多爬虫类形象，出现频度并不亚于鸟类。看《海外北经》关于钟山神烛阴的一段描写：

> 视为昼，瞑为夜，吹为冬，呼为夏，……身长千里，……

其为物，人面，蛇身，赤色，居钟山下。（参见插图 17）

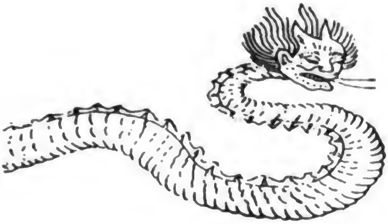


图 17　烛阴

烛阴同炼金术的动物乌尔博斯（Uroboros）一样，是一身具有二方面无限能力的创造神。至于炼金术的意味，《海外西经》白民国条载有称作"乘黄"的动物，"其状如狐，其背上有角，乘之寿二千岁"，这段描述可与容格（C. G. Jung）常提起的独角兽（Unicorn）作比较（参见插图 18）。

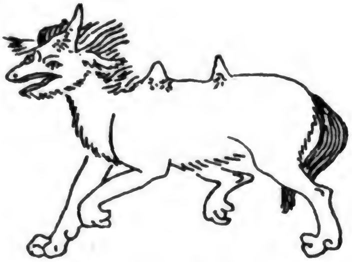


图 18　乘黄

除此之外，《山海经》里还有许多杂种动物及边缘或想象界中的畸形人。如有大人国、小人国、三首国、长臂国，下半身为鱼身的氐人国等国家的人（参见插图 19）登场，他们向正常人的身

体形象作出了挑战并打破了其界限。在《山海经》这一充满许多变形与杂种形象的帝国里，任何一种形象都没有受到排斥而是和谐共存在其中。

我们通过盘古神话已考察了古代人关于大自然与身体的合一观念。然后通过《山海经》确认了生命体之间指望融合的强烈的情绪。这种情绪尤为集中体现在鸟人一体等人与动物杂种化的身体形象中。到后代，神话消失了，只留下了身体。此时过去的形象发生何种变化？这是下面要探索的主题。

A　三首人　　　B　长臂人　　　C　氐人

图 19　异形人

身体里的《山海经》神话

西方神话走向了长篇叙事诗阶段，而在中国叙事诗并不发达，继承神话盛行的是短篇的哲学寓言和神仙传说。这些大部分是道教系统的传说，它们在中国叙事学上起到连接神话与小说之间的重要的桥梁作用。如盘古神话反映的世界创造论与天

人合一观是形成初期道家自然观与宇宙观的重要内容①。如《庄子》里"倏"与"忽"杀害"混沌"的寓言导致於盘古的身体分化，表现出人为与自然之间的对立关系。对盘古神话老子已将它抽象化，提出"一生二，二生三，三生万物"的简洁的理论。其中包含一生道，二生阴阳或天地的二元性分化观念。老子又认为"人法地，地法天，天法道，道法自然"②，指出人与自然相像。初期道家哲学家已将人与自然的关系加以抽象化和理论化。可谓中国最大身体话语的神仙、道教系统的养生理论以更为生动的说明方式解释了其关系。即认为人与自然相像，因此人重现自然的形象与结构，这种观念认为自然与人的关系犹如大宇宙与小宇宙的 fractal 结构。下文具体而形象的描写了这一关系：

> 故头之圆也，象天。足之方也，象地。天有四时五行九解三百六十六日，人亦有四支五脏九窍三百六十六节。天有风雨寒暑，人亦有取与喜怒。③

后代的医学著作更明白地表现出人作为小宇宙而存在的道教的身体话语观念。朝鲜前期继承道教内丹学基本立场的许浚在《东医宝鉴》中也谈道：

---

① 对此，一些学者认为，盘古神话记载于后代资料集中，又是南方少数民族神话，因此内容上与初期道家无关。但最近张光直、N. J. Giradot 等的研究成果推翻了这种观点。详细内容可参见 N. J. Giradot，"The Problem of Creation Mythology in the Study of Chinese Religion"，*History of Religions*（May 1976），Vol. 15，No. 4.

② 解释这一部分应注意，"道法自然"的"自然"不是一种现象，而是一种属性，本质的自然意义。

③ 刘安：《淮南子·精神》。

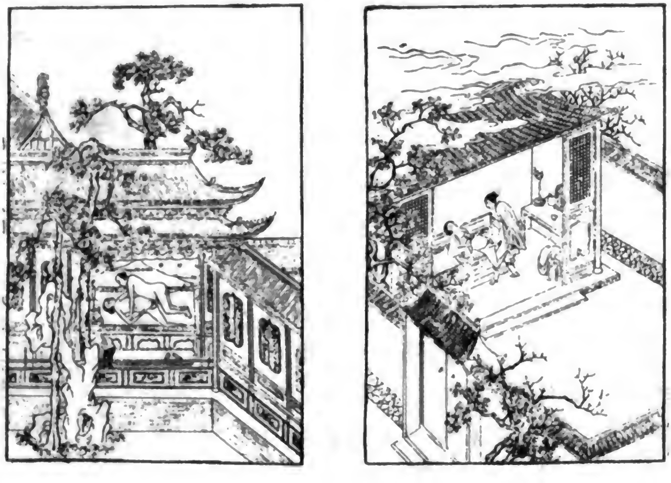
天地之内以人为贵，头圆象天，足方象地，天有四时，人有四肢，天有五行，人有五脏，天有六极，人有六腑，天有八风，人有八节，天有九星，人有九窍，天有十二时，人有十二经脉，天有二十四气，人有二十四俞，天有三百六十五度，人有三百六十五骨节，天有日月，人有眼目，……地有泉水，人有血脉，地有草木，人有毛发，地有金石，人有牙齿，皆禀四大五常假合成形。

可见，身体与自然投影于彼此之中。如在结尾部分把身体血液比作地下水，毛发比作草木，牙齿比作铁与石，这似乎再现了序文中谈及的盘古神话的情形。考证为清代所作的《内经图》表现了道教修炼身体的过程，图中身体是通过江河、树林、原野、岩石、山等自然景物来表现的。身体就好像是一张地形图（参见插图 20）。继承道教身体观的中医学在经穴的命名上体现出身体与自然相融的观念。例如太乙、紫宫、风府、云门等穴位名取自天体或气象现象；昆仑、商丘、阳谷、合谷等穴位名取自山岳；水沟、曲池、涌泉、肩井等取自江与水。有趣的是中

图 20　内经图

图 21　桑林野合图

国的春画经常伴有自然风景①。春画捕捉的是身体最有力度最自然的运动瞬间。古代中国人似乎认为在那种戏剧性瞬间，身体与自然形象融为一体才会增添观淫的美感。从汉代画于砖瓦上的桑田里交配的场面（参见插图 21）到明代代表性艳情小说《金瓶梅》插图里的情事场面（参见插图 22）无一幅是自然与身体相分离的。



A　　B

图 22　《金瓶梅》中的插图

① 栗山将日本的浮世绘与中国春画作了比较，指出中国春画将大自然引进室内。详细内容可参见栗山茂久：《身体观与身体感：道教图解和中国医学的目光》、《道教と东アッ"ア文化》，国际日本文化研究セソター学术会议发表论文集，1999 年，京都。

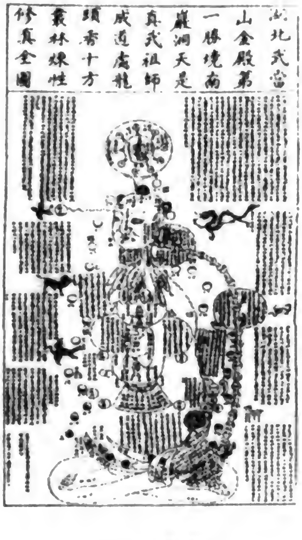
通过以上考察，我们了解到后代的身体里留着神话中自然形象的烙印。我们还应该关注那些无限向往身体融合的神话形象们的命运。如上所述，中国神话至后代被道教接受。因此我们应从道教的身体话语即养生、修仙等理论中考察神话形象。众所周知，道教追求肉体的不死。为此动用服药、导引、调息、房中术等方法加强身体的各种力量，同时也努力加强冥想、善行等精神方面的修炼。巫俗倾向浓厚的道教上清派系统有一种很受重视的冥想修炼法叫作存思法，这一修炼法冥想的是居于体内各器官里的体内神。原始道教的经典《太平经》内早已出现有关体内神的记载：

> 此四时精神，入为人五藏神。出为四时五行神精。①

体内神即为将身体内部各器官的根源之气加以神格化而诞生的神。他们与自然相应。存思指的是为使这些神各尽其职而高度集中精神。若体内神离所处，其部位便会生病，若所有体内神都安定平和就可长生不老。上清派的代表经典《黄庭内景经》详细描述了存思的方法及体内神的形象（参见插图 23）。重要的是这些体内神来自如上所述的神话形象。如肝神青龙，心神朱雀，肺神白虎，胆神玄武，肾神玄鹿，脾神凤凰等形象就其起源而言，与《山海经》里那些杂种化的神话动物形象具有密切关系。修道者在冥想中一一浮想这些体内神的形象，使之镇坐于体内，努力保存自身的根源之气。中国神话形象转化为体内神之后在道教的身体里发挥着极大的效用。形象在此不仅向死亡的解体

① 《太平经》，卷七二，《斋戒思神救死诀》。

A　五脏六腑图



B　修真图

图 23　《黄庭内景经》插图

对抗，也成为使个体融合于宇宙秩序的、实质上的长生手段①。

小　结

以上我们以盘古神话与《山海经》神话为研究对象考察了中国神话中的身体形象，并以后代的道教文献为基础考察了中国人身体中的神话形象。从而可见神话中身体与自然及事物具有紧密的相应关系，这种关系到后代尽管脱掉了神话的外衣，但依靠身体内部形象的再现机能而得以存活。中医学继承了道教的身体观，它潜在地影响着现今我们的身体观念。在此我们应认识到现代话语将个人区分为精神与身体的二元化作法，仅将身体当作欲望的主体，试图以此来剖析我们的身体，这是一种多么肤浅表面化的企图。在东亚，身体是自然与事物形象重新构筑融合的产物，是依据咒术性感受才可读懂的错综复杂的形象。

① 雷基斯·德芙莱：《形象的生与死》，郑镇国译，视觉与语言社，1994 年，汉城，第 31、35 页。

第十二章

《山海经》神话与神仙传说

神仙传说的起源与神话

探讨神仙传说的起源问题可从宗教学、民俗学、思想史等各方面着手，但因传说以“故事”形态流传，所以考察神仙传说的起源应从故事的起源开始，并要联系神话。神仙传说不是仅流行于某一时代的东西，其游仙意识在中国人的头脑中一直都占据重要的位置，可见不单纯是有关战国时代流行的某一事件的记忆，而是根植于更为原始、更为基本的意识形态之中。于是，探索神仙传说的起源也就自然地应面向神仙传说与神话的关联性。

而在今日中国民间文学研究上，多数认为神仙传说即仙话，产自不同于神话的独立的土壤，学界倾向于否定其与神话的历

史连续性①。代表大陆神话学的袁珂，他的主张中早已出现这种倾向：

> 仙话的主要特色与道教的教义相同，以个人的快乐与利己主义为前提，因此其中不会出现如神话中的女娲、鲧、禹等牺牲、奋斗的英雄。②

但袁珂反省自己曾以狭隘的古典派观点而过低评价神话，提倡广义神话概念，主张仙话亦为中国神话的一个分枝③。袁珂的这一宣言曾在大陆神话学界引起关于"狭义神话"与"广义神话"概念的正反两方面的热烈讨论④。但袁珂依旧将仙话看

---

① 闻一多、顾颉刚等早期神话研究的代表学者肯定了神话与神仙传说的连续性。尤其顾后来主张西部的昆仑神话演变为东部的蓬莱神话，其要点在于《山海经》神话向神仙传说的转移。但顾将《山海经》中心内容当作昆仑神话，将神话等也包含于其范畴之中，这不符合《山海经》的实际情况，是相当牵强的划分。对此可参考顾颉刚《庄子和楚辞中昆仑和蓬莱两个神话系统的融合》，《中华文史论丛》，上海古籍出版社，1979 年，第 2 期，第 31 页。

② 袁珂：《中国古代神话》，中华书局，1981 年，第 27～28 页。此书于 1950 年曾出版于商务印书馆。

③ 袁珂：《仙话：中国神话的一个分枝》，《民间文艺季刊》，1988 年，第 3 期，第 14 页。袁珂的立场变化阐明于《从狭义的神话到广义的神话》，《社会科学战线》，1982 年，第 4 期，及《再论广义神话》，《民间文学论坛》，1984 年，第 3 期等论文。

④ 关于这方面论争，可参考武世珍《神话发展和演变中的几个问题》，《民间文学论坛》，1984 年，第 3 期，及周明《再论神话范畴的狭隘性和广义性》，《民间文学论坛》，1985 年，第 4 期，潜明兹《闻一多对道教神仙的考释在神话学上的意义》，《思想战线》，1986 年，第 1 期等论文。

作"文学品种的变体"，将神话中的仙话要素看作仙话"入侵"神话①。他基本上还是不同意从叙事文学的血统关系来认识神话与仙话。这种区别对待神话与神仙传说的态度，无疑出自以唯物论及阶级主义观点评价神话意义的研究方法。

本文将联系《山海经》神话来考察神仙传说的起源问题及它们之间的相互关联性②。《山海经》作为中国的代表神话集，引人注目的还有最初注释者郭璞(276～324)。郭璞既是诗人又是注释者，更是方士系统的人物，方士郭璞为《山海经》作注的事实，多少暗示着《山海经》的性质③。

但无论如何，将《山海经》选作研究资料时，首先遇到的第一个问题就是关于成立的问题，即对于《山海经》的成书年代许多学者意见不一致，一部分还认为是从西周初期(公元前12世纪)到魏晋时期(公元3～4世纪)的产物，表现出极大的时代偏差。这一事实可能会使人怀疑本文论点的成立条件。如果说《山海经》的部分内容是后代添加的，这就很难排除成熟的神仙观念渗透到神话中的可能性，若带着这种前提，考察神仙传说的起源只

---

① 袁珂:《仙话:中国神话的一个分枝》，第14页，及《再论广义神话》，第59页。

② 台湾大学彭毅教授曾以此观点进行探讨。参见彭毅《在中国古代文学里游仙思想的形成》，《文史论文集(下)》，台北，商务印书馆，1985年。最近大陆也有将《山海经》作为道教起源资料来分析的论文，如朱越利《从山海经看道教神学的远源》，《世界宗教研究》，1989年，第1期。详细内容与笔者论点相似。拙稿曾发表于《中国语文学》，1986年，韩国，No. 12.

③ 公平地讲，亦不可轻视对他的反驳论点。即袁珂等认为，郭璞的注释在其精深的神仙思想影响下，反而会歪曲《山海经》的本质。参考袁珂《山海经校注》，里仁书局，1982年，台北，第320页关于郭璞注的论评。

不过是一种无意义的确认行为。

为摆脱这种根本的局限性，本章将尽可能扬弃部分论据或有限的例证，将《山海经》所有问题以一贯的、广泛的文脉予以考察。本章将着重分析不死观念的鲜明表现，并探讨支撑它们的神话原理与神仙传说的关联性，以此来克服局限性。

《山海经》中的不死观念

不死观念可以说是神仙传说的主旨，而《山海经》中到处都明显表现着这种不死观念。于是可以假定它们之间具有关联性。针对不死观念，将神仙传说中的重要描写对象分为仙药、长生不老的存在、乐园等几方面来加以叙述。

1. 仙药

《山海经》中提到许多可用于治疗的动植物、矿物质等药材。古人主要根据咒术原理认证其效能。例如，《中次西经》苦山条有如下记录：

> 又东二十里，曰苦山。……有草焉，员叶而无茎，赤华而不实，名曰无条，服之不瘿。

因不结果实，所以吃了会不瘿，这种朴素的因果论基于共感咒术原理。《山海经》中许多动植物药材似乎并不直接关系到后代的仙药。它们大体上与治疗日常疾病的民间疗法有关，如治疗腹痛或痔疮、中暑等日常的小疾病。但也可以发现与仙药概念相似的非日常药的药材概念。

开明东有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相,夹窫窳之尸,皆操不死之药以距之。窫窳者,蛇身人面,贰负臣所杀也。(《海内西经》)

巫彭等古代神巫拥有不死之药的内容,可结合巫觋的后裔方士制造仙药的传说予以说明①。

有巫山者,西有黄鸟、帝药、八斋。黄鸟于巫山,司此玄蛇。(《大荒南经》)

大荒之中,有山名死涂之山,青水穷焉。有云雨之山,有木名曰栾。禹攻云雨,有赤石焉生栾,黄本,赤枝,青叶,群帝焉取药。(《大荒南经》)

有灵山,巫咸、巫即、巫肦、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗十巫,从此升降,百药爰在。(《大荒西经》)

郭璞将巫山的"帝药"注为神仙不死之药,将云雨山的"药"注为神药,事实上他将巫山、云雨山、灵山解释为同一座山,山中的药也就是前面提到的巫彭等所拥有的不死之药。但是他只告诉我们存在这种不死之药,却没能缩短不死之药与仙药这一现实中所追求对象之间在性质上的距离。

关于后代仙人的仙药特性,我们应注意贯穿《山海经》前后

① 李约瑟也关注这一点,参考 Joseph Needham, *Science and Civilisation in China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1956), Vol. 2, pp. 135～136.

的、对于矿物质的一贯信赖。在仙药中矿物质之所以比动植物的地位更高一筹，是因为它自身具有不变性与固定性的属性。葛洪作了如下说明：

> 夫金丹之为物，烧之愈久，变化愈妙。黄金入火，百炼不消，埋之，毕天不朽。服此二物，炼人身体，故能令人不老不死。…世人不合神丹，反信草木之药。草木之药，埋之即腐，煮之即烂，烧之即焦，不能自生，何能生人乎？①

丹药以丹砂为主要原料，合成铅、硫黄等矿物，与黄金液一同称为矿物性仙药的代表。《山海经》的《山经》与《海经》中处处可见矿物质，如金、银、铜、铁、锡、玉、瑶碧、水晶、丹臒、丹粟、青臒、雄黄等各种矿物质。我们可从不同用途认识它们，同时也不能忽视它们所具有的咒术性。包括瑶碧、水晶的玉类在内，体现着对于绝对存在的实体形成的感性认识。它们被单纯用作装饰物之前，是一种咒物。这种对于玉类的咒术观念，技术上得以强化，于是出现《抱朴子》中的如下实践：

> 玉亦仙药，但难得耳。……令人身飞轻举，不但地仙而已。然其道迟成，服一二百斤，乃可知耳。……服之一年已上，入水不沾，入火不灼，刃之不伤，百毒不犯也。②

《山海经·西山经》崟山条里也有关于这种实践的先行记录：

---

① 《抱朴子·内篇》，卷四，《金丹》。
② 《抱朴子·内篇》，卷一一，《仙药》。

又西北四百二十里，曰峚山，……其中多白玉，是有玉膏，其原沸沸汤汤，黄帝是食是飨。……瑾瑜之玉为良，坚粟精密，浊泽有而光，五色发作，以和柔刚。天地鬼神，是食是飨，君子服之，以御不祥。

黄帝与老子一同被推崇为道教的创始者，关于黄帝喝下玉的记录可充分说明后代神仙传说将玉仙药化的渊源何在①。

丹雘、青雘、丹粟、雄黄等的实际用途是用作丹青的颜料，丹雘、青雘为丹砂的一种，丹粟为如小米一般细小的丹砂，雄黄为砒素与硫黄的化合物，它们都是仙人炼丹制造不死之药时不可缺少的药材。丹青其颜色本身就具有咒术性，加上水银、砒素、硫黄等早已引人注目的剧毒矿物，都在后代仙药中占重要位置。另外还有一些动物虽不包括在仙药的范围之内，但仍可实现长生不老的目的。如：

有乘黄，其状如狐，其背上有角，乘之寿二千岁。（《海外西经》）

有文马，缟身朱鬣，目若黄金，名曰吉量，乘之寿千岁。（《海内北经》）

乘黄与吉量都与不死有关，以及乘黄头上长有角的描写，使我们联想到西方炼丹术中的动物独角兽（unicorn）。它在中国

① 郑德坤也注意到方士、道家对于玉的信仰。参考郑德坤《古玉通论》，《文史杂志》，1945 年，重庆，No. 5～9·10，第 48 页。

通常被说成麒麟。《山海经》中没有关于麒麟的描写，只有可称作其前身的乘黄、吉量等与独角兽有关的动物。荣格认为独角兽象征引导人们走向新生的生命之魂，后代关于仙人老子骑着青牛来往的传说，若用独角兽的象征意义类推，可知这种想象源自《山海经》。

2.长生不死的存在

神仙传说的叙事以长生不死的神仙为主展开。神仙除长生的特点以外，还具有表明他为“异人”的几点标志，《山海经》中随处都可见关于这些人物的描写：

> 不死民在其东，其为人黑色，寿，不死。(《海外南经》)

根据郭璞的注释，在他们生活的员丘山上有一棵不死树，还有赤泉，喝了它就可长生不老。

> 轩辕之国在此穷山之际，其不寿者八百岁。(《海外西经》)

> 有轩辕之国。江山之南栖为吉，不寿者乃八百岁。(《大荒西经》)

轩辕与昆仑古音相同。轩辕国指昆仑山，昆仑山即为长生不死之民居住的员丘山。神仙传说之所以将昆仑山描写为神仙的归宿，即由此起源。

> 无肾之国，在长股东，为人无肾。(《海外北经》)

> 有继无民，继无民任姓，无骨子，食气鱼。(《大荒北

经》)

毕沅将“无胥国”中的“胥”改为“继”，袁珂指出“继无民”应为“无继民”①，也就是说“继无国”与“无继民”同指一地。没有后代这一事实说明他们是不死之人。根据郭璞的注释可知他们是如下异人。

其人穴居，食土，无男女，死即薶之，其心不朽，死百廿岁乃复更生。②

他们还食气，《大戴礼·易本命》篇记载：“食气者，神明而寿。”这里的食气即便不直接表示后代的“服气法”，至少可以看作具有渊源意义。

有寿麻之国……寿麻正立无景，疾呼无响。爰有大暑，不可以往。(《大荒西经》)

对这段记载，郭璞注寿麻为异人。其正立无影，疾呼无响，说明他位于天地之中央。《淮南子·地形》中有如下记载：

建木在都广，众帝所自上下，日中无景，呼而无响，盖天地之中也。

天地之中央意味天界的入口，在北半球直接通向北斗星。在《淮南子》、《山海经》中它们表现为具有世界树性质的建木，具

①② 袁珂：《山海经校注》，第229～230、436页。

有世界大山性质的昆仑山。艾利亚德(Mircea Eliade)指出,所有宗教人物都将自己摆在天地之中心,也就是尽可能使自己靠近入口,因这里是绝对存在的源泉,保障他与神的交涉①。如寿麻等摆脱死亡的神仙,他们无论在何时何地都可将自己处在天地之中央,他们是具有超能力的神。这是神仙传说中经常描写"白日无影"的原因所在。

3. 乐园

乐园意识尽管不是神仙传说的专有物,但经常以仙境形态出现于神仙传说之中,所以可当作仙话的重要特点来考察它与《山海经》神话的关联性。《山海经》如下描写乐园的景象:

> 有臷民之国。帝舜生无淫,降臷处,是谓巫臷民。巫臷民朌姓,食谷,不绩不经,服也,不稼不穑,食也。爰有歌舞之鸟,鸾鸟自歌,凤鸟自舞。爰有百兽,相群爰处,百谷所聚。(《大荒南经》)

> 西南黑水之间,有都广之野,后稷葬焉。爰有膏菽、膏稻、膏黍、膏稷,百谷自生,冬夏播琴。鸾鸟自歌,凤鸟自舞,灵寿实华,草木所聚。爰有百兽,相群爰处。此草也,冬夏不死。(《海内经》)

五谷自长,有鸾鸟、凤鸟自歌自舞,百兽和平相处,拥有不死之药的地方,是《山海经》乐园的典型特点。根据这一特点可进一步扩大《山海经》乐园的范围。如《海外北经》的平丘,《海外东

---

① Mircea Eliade, *The Sacred & The Profane*, New York, A Harvest/HBJ Book, 1959, trans. by Willard R. Trask, p. 65.

经》的蹉丘,《大荒南经》的盖犹山、南类山等地方都属乐园。

> 有南类之山,爰有遗玉、青马、三骓、视肉、甘华,百谷所在。

遗玉为千年之久的琥珀,三骓为雌雄同体的野兽,甘华为神奇的梨树,与青马相伴,这些都是长生不老的世界的象征。视肉(郭璞注视肉为一种用刀割肉怎么割也割不完的牛)和各种谷物一起象征着无穷的生产力。在通往这样的乐园之途中总会遇到天然的障碍物。对天神们的居所昆仑山的描写是一个有代表性的例子。

> 海内昆仑之虚,在西北,帝之下都。昆仑之虚,方八百里,高万仞。上有木禾,长五寻,大五围。面有九井,以玉为槛。面有九门,门有开明兽守之,百神之所在。在八隅之岩,赤水之际,非仁羿莫能上冈之岩。(《海内西经》)

> 西海之南,流沙之滨,赤水之后,黑水之前,有大山,名曰昆仑之丘。有神,人面虎身,有文有尾,皆白,处之。其下有弱水之渊环之,其外有炎火之山,投物辄然。有人,戴胜,虎齿,有豹尾,穴处,名曰西王母。此山万物尽有。(《大荒西经》)

就是这样的昆仑山成为后代最佳的仙境,并成为所有神仙的归宿。在有关昆仑山的神仙传说中经常登场的有蓬莱山、列姑射山等,虽然很简略,但《山海经》中已有论及,可以推测它们与乐园意识有着渊源关系。

蓬莱山在海中。(《海内北经》)

列姑射在海河州中。(《海内北经》)

《山海经》中所描写的乐园具备了后代神仙传说,尤其是仙境传说的基本要素。日本小川环树收集整理了以《太平广记》为中心的51篇仙境神话,指出一共有八项可作为其共同要素,八项内容具体如下:

(1)仙境的场所为名山和海岛。(2)通往仙境之路有洞穴。(3)仙境中有仙药和食物。(4)仙境中有美女,并与其成婚。(5)传授到道术或得到礼物。(6)思乡或有人劝其归乡。(7)仙境中时间的流逝速度与凡间不同。(8)重回仙境或未能再回仙境①。

这些要素在《山海经》描写乐园的各部分中是如何表现出来的,换句话说,《山海经》与仙境传说有着多少渊源成分,我们通过下面的表来探讨一下。

《山海经》中的记事 / 仙境传说的要素	载民国	都广野	南类山	昆仑虚	昆仑丘
(1)名山、海岛	−	−	+	+	+
(2)洞穴	−	−	−	−	+
(3)仙药、食物	+	+	+	+	+
(4)美女、结婚	−	−	−	−	+

① 小川环树:《中国小说史の研究》,岩波书店,1968年,东京,第267~270页。

(5)道术、赠物	−	−	−	−	−
(6)怀乡、劝归	−	−	−	−	−
(7)时间经过	−	+	−	−	−
(8)再归与否	−	−	−	+	−

注:"(2)洞穴",按小川环树所说不仅是通向仙境之路,而且是仙人的居住地。"+,−"表示有无。

从上面的表中可看到,八种要素中《山海经》中已具备了六个,从中可知《山海经》对乐园的简单描写到了后代综合成故事体系,最后形成典型的仙境传说。

《山海经》神话的特性和神仙传说

以上我们一一考察了神仙传说中经常登场的长生不老的观念如何在《山海经》中具体表现出来的,现在我们来确认一下《山海经》中所发现的神话特性是否流传保存在神仙传说中,由此推断出《山海经》实为神仙传说的起源。

1. 太阴象征

山海经神话中太阴象征(Lunar Symbolism)要素颇多。属于太阴神话学派的杜而未通过他的《山海经神话系统》(台北,学生书局,1977),始终坚持这一观点。按他的看法,《山海经》用一句话概括就是月亮的象征世界。例如《南山经》中的夏月,《西山经》中的秋月,《北山经》中的冬月,《东山经》中的春月,对此都进行了象征性的描写。而且,包括昆仑山在内的所有山都是月山,龙、凤凰、天马、夔、鹿、羊等所有禽兽都是月兽。黄帝、西王母、

红光、帝江、于儿等所有天神都是月神。他们根据同义语反复(tautology)的神话逻辑反复地在表现月亮这一象征。杜而未进一步根据月亮周期性地生成退落，认为从对月亮崇拜心理中产生长生不老的观念，而这与后代的神仙思想结下了渊源关系。

杜而未通过收集掌握《山海经》中神话资料片断，摆脱一贯以来只重视《山海经》中每一部分理解的解释倾向，将《山海经》整体放在整个神话系统中加以说明，在这一点上具有十分重大的意义。但是，这种神话解释也很容易犯公式化和还原主义的错误，杜而未也不能避免。太阴学说几乎近于机械性的应用，带来的结果是有很多牵强附会的地方，过于单调的还原解析未能反映出古代人作为生活原理的神话本身所蕴含的勃勃生机。

尽管如此，《山海经》——月亮的象征世界——长生不老观念——神仙思想，杜而未这一连串的解释系统，与本节的论述联系起来，仍有讨论的价值。正如杜而未所说，《山海经》中的太阴象征要素虽然表现形态不同，但在神仙传说中也发现了很多。神仙家葛洪说“越井跨竈，晦歌朔哭，凡有一事，辄是一罪，随事经重，司命夺其算纪，算尽则死”①。成仙的重要方式是尸解或者脱胎换骨，这些也可理解为太阴象征的产物。神仙传说中经常出现以下这些描述：

华子期者，……一岁十易皮，如蝉蜕。②

王远，……至三日夜，忽失其尸，衣冠不解，如蛇蜕耳。③

① 《抱朴子·内篇》，卷六，《微旨》。

②③ 《神仙传》，卷一、卷二。

本来蛇和蝉的蜕皮象征死亡和再生的反复，最终又是太阴神话的另一表现方式①。

杜而未说神仙家们崇拜灶神和月神。葛洪说翻越灶头的行为算是犯了禁忌，但是灶神因下面的原因，对长生不老起了决定性的影响。

> 少君言上曰，祠灶则致物，致物而丹砂可化为黄金，黄金成，以为饮食器则益寿。②

> 月晦之夜，灶神亦上天白人罪状。大者夺纪。纪者，三百日也。③

每月末一天的夜晚月亮就消失了。灶神在这一天离开人间发想就因为他是月神。广东和江苏的民俗中以阴历八月初三为灶神的诞生日，初三是月亮升的日子，从这一点可见灶神和月亮

---

① 由蛇的脱皮、月亮变化所联想到的长生不老的观念在世界各民族中都可看到。有关的论述可参考 J. G. Frazer, "Fall of Man", *Sacred Narrative*(Berkeley: University of California Press, 1984), edited by Alan Dundes, pp. 78～81, 96 和 Manabu Waida, "Symbolisms of The Moon and The Waters of Immortality", *History of Religions*(1977), Vol. 16, No. 4 等。特别是后者主张东北亚、北非、南太平洋、东欧等地留传的有关月亮与人不死的神话，其祖型在北部的西伯利亚。参考 Manabu Waida 同上论文，pp. 416～417. 同样的意见也见于叶舒宪《英雄与太阳》，上海社会科学院出版社，1991 年，第 204～205 页。

② 《史记》，《封禅书》。

③ 《抱朴子・内篇》，卷六，《微旨》。

是同一存在。

除了上述这些情况以外，神仙传说中经常登场的作为月亮象征物的还有镜子。镜子首先从形态上来看是圆的，但作为月亮的证据是其反射性、受动性、女性化的属性。承认镜子是月亮的象征物这一事实之后，东西方都认为镜子的潜在能力是其咒术力量。葛洪对此叙述如下：

> 又万物之老者，其精悉能假托人形，以眩惑人目而常试人，唯不能于镜中易其真形耳。是以古之入山道士，皆以明镜径九寸已上，悬于背后，则老魅不敢近人。或有来试人者，则当顾视镜中，其是仙人及山中好神者，顾镜中故如人形。若是鸟兽邪魅，则其形貌皆见镜中矣。①

月亮的象征物镜子在神仙家们的手里是驱除妖魔、赋予预言能力的咒具。但古代的镜子是铜制的或铁制的，为了能有鲜明的反射，需随时除锈。再加上鲜明的反射能力保障咒术的效力，所以磨镜擦镜的工作好像成了方士甚至神仙家们的技能②。因此，神仙传说中有专门的从业者磨镜人登场。《列仙传》下卷中收录的负局先生故事就是其中一例。

> 负局先生者，不知何许人。语似燕代间人。常负磨镜局，徇吴市中，衒磨镜，一钱，因磨之。辄问主人得无有疾苦者，辄出紫丸药以与之，得者莫不愈。

---

① 《抱朴子·内篇》，卷一七，《登涉》。

② 这一部分可参见郑在书《镜子的巫俗机能及其文学上的接受》，《中国语文学》，1982 年，韩国，No. 5，pp. 17～18.

镜子和神仙传说的密切关系也可通过查看镜子上所刻的纹样的题材得到证明。这方面的研究认为汉代的铜镜以《山海经》的神话为题材，其所刻的纹样中有赤松子、王子乔等著名的神仙，蓬莱山、昆仑山等仙境及各种仙禽神兽等，充分表现了镜子的咒术力。总之，镜子对神仙家们来说是重要的咒具，由此在神仙传说中常常登场这一事实说明《山海经》中到处蕴含的太阴象征，在神仙传说中以不同的形态得到了继承。

2. 山岳崇拜

对古代人来说，山岳不管是从实际这一角度、还是从宗教这一角度不能不说是崇拜的对象。《礼记・祭法》中记载必须祭祀山林的实际理由如下①：

> 山林川谷丘陵，民所取财用也。

《释名》中对山作了这样的定义：

> 山，产也。言产生万物也。

山岳是获得实际生活物资的场所。《山海经》中尤其是《五藏山经》中记述了各山产出的矿物及动植物。而且，山岳从宗教上来说是神圣的场所。山岳和天相连接，其顶峰可想象为通往天界的道路。《山海经》的登葆山、肇山等条中，有相关的记录：

---

① 这一部分的论述参见森鹿三《支那古代に於ける山岳信仰》，《历史と地理》，1931 年，日本，No. 28～6.

巫咸国在女丑北，右手操青蛇，左手操赤蛇，在登葆山，群巫所从上下也。

华山青水之东，有山名曰肇山，有人名曰柏高，柏高上下于此，至于天。

通往天界之途的山因此成为灵魂的归宿处，神的居所，同时又是人憧憬的乐园。像天帝的下界都邑昆仑山，西王母住的玉山等，《山海经》中大部分的山在这种意义上不可不说是圣山，成为特别崇拜的对象。因此，《五臧山经》各篇的末尾按各山的位格的不同，较详细地叙述了相异的祭祀方式。

神仙传说中的山岳崇拜的痕迹首先可从“仙”字中找到。最终极的存在神仙就称为山人，这一想法当然出自对山的畏敬心。按葛洪所说，为了修炼仙道，制造不死的灵药，必须得进山。而且进山前得举行专门的仪礼。对神仙家来说，山有着绝对的权威。

《山海经》中的山岳崇拜观念由后代神仙家在制作《五岳真形图》这样的古地图时具体化，后来发展为符箓派道教的重要法术。《五岳真形图》是一种描绘五岳地形的平面示意图。神仙家们注重圣化的山岳的屈曲与字形相类似这一点，在图形上赋予符箓咒力，作为护身符带在身上，由此相信进山时带着它可驱除妖魔，得到各神灵的款待。葛洪对此有如下的记述：

余闻郑君言，道书之重者，莫过于三皇文五岳真形图也。……，家有五岳真形图，能辟兵凶逆，人欲害之者，皆还反受其殃。①

① 《抱朴子·内篇》，卷一九，《遐览》。

记在《正统道藏》中的《洞玄灵宝五恶古本真形图》留传至今，对此进行分析的话，其中有神药、洞天福地、方位、高度、范围等注记，可知《山海经》的叙述体裁到神仙家凝缩为带有咒术力量的图形。

《山海经》中对山岳的祭祀仪礼由神仙家继承，变为封禅的形式。秦始皇、汉武帝时代常举行的封禅的基本意义，颜师古说明如下：

封禅者，封土于山，而禅祭于地也。①

禅即是坛，禅祭就是堆积祭坛进行的祭祀。杜而未认为对土地进行的祭祀封禅意味着祭祀月神，最终这一行为与不死的愿望有关。《汉书·郊祀志》的记录为这一观点提供了证据。

齐人丁公年九十余曰，封禅者，不死之名。……禅凡山，合符然后不死。

到秦汉时代，根据神仙家们的建议，为了谋求帝王们的长生不老，经常举行封禅仪式，这一事实意味着山岳崇拜的传统仍然存在于神仙思想中。而且，神仙传说的最后大部分以归宿名山为结尾，也证明了其中含有山岳崇拜。

3. 神鸟图腾

康德谟(M. Kaltenmark)、孙作云、李丰楙等多数神话学者

① 《汉书·郊祀志》。颜师古为"天子至梁父，礼祠地主"作注，"封"是对天，"禅"是对地进行的祭祀，这是封禅的一般意味。这一部分是以"禅"为中心作的解释。

们认为带有神鸟图腾特征的东夷神话，成为《山海经》的重要内容①。

《山海经》中的神话人物伏羲、舜、羿等都是东夷的英雄，他们的名字都与鸟有关。如伏羲是风姓，而风与凤相通，舜（帝俊）作为鵔鸟也是与凤相似的神鸟。羿名字中已含有鸟的意思。《山海经》中关于鸟类的许多记录，直接或间接地反映了东方神鸟图腾的宗教观念和生活情况。康德谟在此有重要的发现。简而言之，《山海经》的鸟人一体神话发展为神仙传说，即使羽民国或驩头国的插有羽翅的人的形象可看作后代能飞的仙人或羽人的原始形。仙的另一字形是僊，它若写成两字时，是舞袖飘飘起飞形象的拟态语，稍微显出鸟的模样。所以康德谟在屡次引证《山海经》的资料后得出结论，即中国的神仙传说来自东夷的宗教观念。而且，关注方术和鸟类关系的德思根（Kenneth，J. Dewoskin）也指出鸟和飞翔的意象通常让人联想到神仙。这些见解也能在后代的神仙传说中得到确认。描写仙人的特征时，表达为“白日飞升”或“体生毛，臂变为翼，行于云”等，强调了飞翔这一概念。仙人的出没常有凤凰或鹤等神鸟的伴随，这些叙述是证明《山海经》神话与神仙传说有系统关系的确凿证据。

---

① 参见 Maxime Kaltenmark, *Le Lie－Sien Tchouan*（Universite de Paris Centre d'etudes Sinologiques de Pekin, 1953）和孙作云：《中国古代鸟氏族诸酋长考》，《中国上古史论文选集（上）》，华世出版社，1979 年，台北，及李丰楙《山海经：神话的故乡》的解释部分。

第十三章

《山海经》与高句丽古坟壁画
——以中国与周围文化的关系为中心

金花折风帽，
白马小迟回。
翩翩舞广袖，
似鸟海东来。

——李白:《高句丽》①

《山海经》与高句丽神话

《山海经》与东夷系神话，其中尤其是与高句丽神话的关系，可通过《山海经》中对古代韩国文化明确地或者象征性地表现来估计其相关程度。首先，《山海经》中出现了朝鲜、肃慎、貊国、盖国等国名，很明显与古代韩国相关。此外，《大荒北经》中的“胡

① 瞿蜕园、朱金城:《李白集校注》，卷六，《乐府·高句丽》。

不与国”像是指“扶余”①,《海内东经》中的“韩雁”像是指“三韩”②。再加上其中的“君子国”、“白民国”等内容象征着古代韩国的文化。有关“君子国”的记载可见于《海外东经》:

> 君子国在其北,衣冠带剑,食兽,使二大虎在旁。其人好让不争,有薰华草,朝生夕死。一曰在肝榆之尸北。

崔南善指出“使二大虎在旁”的情况,与韩国自古以来的“山神图”恰好是一致的③。“薰华”即“堇华”,也就是“槿华”,俗称“无穷花”,是古代韩国到处自生的植物。至今成为韩国的国花。《大荒东经》中记载的“白民国”又是如何呢?

> 有白民之国。帝俊生帝鸿,帝鸿生白民,白民销姓,黍食,使四鸟虎、豹、熊、罴。

安在鸿指出“白”可能是“貊”的假借字④,但从所谓“白民”这一词语我们可以与东夷系民族崇尚白色的习俗联系起来进行

---

① 《山海经·大荒北经》:“有胡不与之国,烈姓,黍食。”郑寅普:《古朝鲜的大斡》,《薝园郑寅普全集(3)》,延世大学出版部,1983年,汉城,第61页。

② 对于“韩雁在海中,都州南”,郝懿行注明:“韩雁盖三韩古国名,韩有三种,见魏志东夷传。”

③ 崔南善:《夫余神》,《六堂崔南善全集(4)》,高丽大学亚细亚问题研究所,1973年,汉城,第178~180页。

④ 安在鸿:《밝·볼·배原则和其循环公式》,《民世安在鸿选集(3)》,知识产业社,1991年,汉城,第277页。

解释。指称韩国人的白衣民族这一表现产生的时间虽不长，但是殷人和扶余人都看重白色的事实却很早就记载在文献中①。清人王士祯的《池北偶谈》中有朝鲜的仙家郑碏的诗句，很好反映了民族的特色。

远远沙上人，初疑双白鹭。②

这种风景在古代韩国常见的。白民为帝俊的后孙，而帝俊又为何人呢？可推断出《山海经》中的代表神灵帝俊与舜在发音上是相同的。作为殷的祖先甲骨文中表现为鸟头人身或猴身的形象③，其神体又可为与殷的建国神话有关的玄鸟或踆乌即太阳当中的三足乌。可称为太阳神象征的三足乌也同样出现在高句丽的壁画中，从有太阳神特征的东明王朱蒙与鸟类崇拜有关的卵生神话鸟羽插冠等习俗中，可知《山海经》中一些重要的神话要素，高句丽神话中也同样具备。其次，“黍食”的词语与《孟子·告子》下篇中“夫貉五谷不生，唯黍食之”联系起来理解时，可知白民国地域上为中国的东北一带，更远则与古朝鲜以后扶余、高句丽的生活地方一致。最后一句“使四鸟虎、豹、熊、罴”又如何解释呢？这一句虽说为四种，其实可合为虎与熊两种。虎

① 《礼记·檀弓(上)》：“殷人尚白。”《三国志》卷三十《魏书·东夷传》扶余条：“在国衣尚白，白布大袂袍袴，履革鞜。”

② 王士祯：《池北偶谈》，卷一八，《朝鲜采风录》。

③ 袁珂：《山海经校注》，里仁书局，1982 年，台北，第 344 页。

与熊在古朝鲜文化有着图腾意义①。如此考虑《山海经》与古朝鲜神话的关系，那么《中山经》中关于熊山的记录就显得不寻常。

> 又东一百五十里，曰熊山。有穴焉，熊之穴，恒出入神人。夏启而冬闭，是穴也，冬启乃必有兵。

熊山的熊穴或是只吃蒜和艾草，梦想成人的熊女的窝，在此进进出出的神人会不会是桓雄天王？换而言之，《山海经》中的这一记录是否是古朝鲜神话的另一暗示呢？

至此，直接通过《山海经》的资料，探讨了与高句丽神话乃至古代韩国的关系。现在我们通过其他资料间接地再次确认一下两者的亲缘性。《山海经》中与上述的帝俊相提并论的另一重要存在是羿。他是在天上升起十个太阳时射落了九个太阳，防止了干旱，击退了四方的怪物，为百姓求得安宁的英雄。孙作云、袁珂等推断说羿为东夷有实力的君长。他的名字也和鸟类崇拜有关。他既是太阳神又是名射手的这一事实，不由使人想到高句丽的建国始祖解慕漱和朱蒙。尤其是羿的后继人逢蒙和朱蒙

① 根据韩国的建国神话，天帝桓因的儿子桓雄天王为了实现弘益人间的壮志，率领风伯、雨师、云师等诸神和三千名徒众，降临在太白山神檀树底下，建设了神市。此时附近的熊和老虎希望变成人，所以桓雄给了它们茼蒿和大蒜，传授给它们如果在洞窟内吃 100 天的茼蒿和大蒜就可变成人这一方法。但是老虎没呆多久就忍受不住从里面逃了出来，熊坚持了 37 天后变成了女人。此后成为女人的熊女和桓雄生了儿子檀君，檀君建立古朝鲜，成了韩国的开国始祖。关于详细的内容参看《三国遗事》《纪异》卷一。

在语音上相同①。高句丽民族擅长射箭，生产好箭等历史记载②更有力地说明了以上的相关性。而且，通过《淮南子》、《楚辞·天问》等其他神话资料中所记述的羿的一生，可看到除了以上这些简单的共同点以外，与高句丽建国始祖神话在结构上也有一致性。李仁泽首先注意到了羿和解慕漱神话之间的这种关系③。羿与河伯的夫人洛嫔私通，将河伯用箭射伤，后则为其弟子逄蒙所杀。解慕漱则是和河伯比手法决一胜负，得到其女柳花，生下儿子朱蒙。两个神话都以因婚外情事和河伯间的纠葛作为共同的创作动机。

不过，羿和解慕漱神话在情节结构上的相似性，也可从解慕漱的儿子朱蒙的神话中有所发现。艾兰(Sarah Allan)指出古代中国的王朝交替是以尧、舜、禹、汤等传说中圣君们的禅让故事为楷模而获得其合法性的④。这一点在高句丽的神话中也能得到充分的暗示，因为如果高句丽在合并扶余的过程中进行神话的调整改变，高句丽系的朱蒙神话和扶余系的解慕漱神话在故事结构上相同的可能性就很大⑤。由此，以解慕漱神话为媒

---

① 孙作云：《后羿传说丛考》，《中国上古史论文选集(上)》，华世出版社，1979年，台北，第469页。

② 张鹏一《魏略辑本》卷二一高句丽条："俗有气力，便弓矢刀矛，有铠，习战。又有小水貊，俗好弩弓，出好弓，所谓貊弓也。"

③ 李仁泽：《中国禹王神话群和韩国朱蒙神话群》，《中国语文学论集》，1995年，韩国，第7号，第285～286页。

④ Sarah Allan, *The Heir and the Sage: Dynastic Legend in Early China*, San Francisco: Chinese Materials Center, 1981, p. 12, 24.

⑤ 对高句丽统治阶层内部随王权的强化，各势家的族祖神话以王室为中心进行调整及合并的过程值得注意。参考徐永大《高句丽贵族家门的族祖传承》，《韩国史的时代区分》，韩国古代史研究会，1994年，汉城。

介有必要探讨一下羿神话和朱蒙神话的关系。羿和朱蒙两人都精通弓术，羿在和河伯的夫人洛嫔私通后，其正妻姮娥则背叛了他，偷走羿的长生不老药而奔月，创造自己的世界，而最后羿也死于贪图其位的弟子逢蒙之手。朱蒙建国时有妻室召西奴，但是，后来朱蒙在扶余时期的旧恋人礼氏所生的儿子琉璃找上门来，召西奴则带着自己生的沸流和温祚南下建立了百济，朱蒙死后琉璃继承了王位。在此朱蒙的旧恋人礼氏与河伯的夫人洛嫔相应。因为在扶余的朱蒙之母柳花本为河伯之女，在考虑与河伯的关系时，礼氏也就相当于洛嫔，而羿的弟子逢蒙也就相当于朱蒙的儿子琉璃。两人都是在老师和父亲死后才成为统治者，都为射箭名手这一点上情节也相同。

像这样，两个神话都以婚外情事与正妻发生纠葛，并以人微言轻为共同的创作动机，羿和朱蒙神话可整理如下：

A. 羿神话		B. 朱蒙神话	
姮娥——羿……洛嫔		召西奴——朱蒙……礼氏	
↙逃亡	丨被杀	↙亡命	丨让位
月	逢蒙	百济	琉璃

羿、解慕漱、朱蒙神话重复的是同一结构，在这一点上可说它们都是东夷系英雄神话的结构。再探东夷系君长羿在《山海经》中所占据的地位时，通过以上的各种分析结果，可证明《山海经》神话与高句丽神话有着深邃的渊源关系。那么，在注意到这种关系时，我们对于高句丽壁画中所表现的《山海经》的题材，可从其他角度重新作一分析。

众所周知，儒、佛、道三教为中国的三大宗教思潮。作为其中之一的道教对东亚文化的产生有极大的影响。特别是道教和

处于支配地位的儒教成对比，是民间基层文化的重要内容。关于道教起源地的假设大致分为西方巴蜀说和东方渤海湾说。巴蜀说根据的是张道陵在巴蜀地区创建五斗米道，这一派成为后代道教的母体这一史实。但是五斗米道可说是具备教坛组织的最初道教，但却不能说是道教的中心内容神仙思想的起源。换而言之，那不是先于教坛道教的原始道教的起源。再加上张道陵集团本身并非巴蜀的土著居民，而是西南夷出身的移民，所以更加不能将西蜀看作为道教的发源地。大多数的道教学者无所非议，根据各种情况得出的较为正确的假设是东方渤海湾说①。首先，渤海湾沿岸战国中后期以后是神仙传说最早流行的地域，原始道教主管祭仪的方士的摇篮地。加上从渤海湾到东海沿岸包括燕、齐、楚在内的地域都是古代殷文化巫风即萨满教保留最多的地域。这一假设与另一和道教的宗教母体有关的、最有说服力的假设即萨满教发源说相一致。

但是我们在此须注意的是，与东方起源说有关的道教产生地跟前面考察的东夷系的神话区域几乎是一致的。在考虑神话与道教的密切关系，其时间上的先后关系时，这一事实意味着什么呢？我们在此不得不思考一下东夷系神话朝道教的演变，道教对东夷系神话的接受等问题。随着西边周族兴起，衰落的殷朝及东夷系神话被埋没为底层文化，针对以中心主义为表象的儒教，带有边缘性、多元性的反价值性质的道教得以形成。这一过程我们可从殷代神话和后代道教的关系中进行认识。张光直教授推测殷代青铜器上的动物纹样表示曾协助巫师咒术升天的

① 参见郑在书：《不死的神话和思想》，民音社，1994 年，汉城，第 63～69 页。

助手①。但是,这一神话上的技能,后变为道教中飞翔技术即升跻术。升跻术是操纵动物借助其力飞上天的一种方式。根据动物不同又可叫作龙跻、虎跻。我们在此可明确地看到,与萨满教有关的殷代祭仪合并为后代道教法术的这一事实。东夷系神话朝道教的演变,对这一事实结合神话学和道教学最早进行研究的是康德谟。他的结论是,殷及东夷系民族共同拥有的神鸟图腾对道教中飞翔的存在神仙,长生不老等观念的形成产生了深远的影响②。依据他的观点,初期的神仙故事集《列仙传》中东夷系的文化要素占了支配地位。而且在他所定东夷系这一概念中,当然包含了高句丽和扶余。在肯定东夷系神话与道教的密切关系时,我们自然也可认识到东夷系神话的代表著作《山海经》与道教也维系着同样的关系。换句话说,我们可以更具体地思考一下,《山海经》神话如何演变为道教。首先,《山海经》中长生不老的观念正使人联想到道教的神仙思想。书中有长生不老的存在不死民,使长生不老成为可能的仙药和乘黄、吉量、独角兽类的瑞兽等记录。这中间,道教长生不老药金丹的制作中最受重视的丹砂的记录出现得最频繁。其次,乐园表象及山岳崇拜等也为后代道教所继承,西王母与群神们的居所昆仑山成为神仙的栖息处,各大名山变为道教的理想洞天福地③。近来的研究成果表明,西王母并非中国西部的女神而是东夷的刑神,昆

① K. C. Chang, *Art, Myth, and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China*, Cambridge: Harvard Univ. Press, 1983, p. 65, 73.

② Maxime Kaltenmark, *Le Lie－Sien Tchouan*, Université de Paris Centre détudes Sinologique de Pékin, 1953, pp. 12～19.

③ 对《山海经》神话和后代道教的渊源关系的详细探究参见朱越利《从山海经看道教神学的远源》,《世界宗教研究》,1989 年,第 1 期。

仑山也并非今日的昆仑山而是指山东地区的圣山泰山①。这些原都是以东夷地区为中心而建的世界结构，随着汉代以中原为中心而发生了变化②。最后，康德谟指出东夷系神话的特征为神鸟图腾，在《山海经》神话中也得到了深刻的体现，更是确切无疑地证明与道教的继承关系。羽民国、讙头国等长有翅膀的鸟人形象，显然发展成为道教中羽人、羽士、飞仙等超越的存在形象。

以上确认了东夷系神话与道教也就是《山海经》神话与道教的渊源关系。我们以此为基础，对前面已考察过的与东夷系神话及《山海经》神话有亲缘关系的高句丽神话，它与道教的关系也有必要加以探讨。高句丽道教依据正式记录，是于荣留王七年(624)由唐朝传入的。但是这时的道教已是唐代官方的国教，与7世纪以前高句丽古坟壁画中出现的先行道教在性质上不同③。换而言之，壁画上的道教不管怎么说更接近于原始道教或初期道教的形态。按此，壁画空间中与神话题材调和而共存的高句丽神话与道教的关系，首先可以从以下有关道教起源地的传说开始考察。据传由后汉时期魏伯阳撰写的《周易参同契》是丹鼎派道教的代表经典。关于这一经典的创立，宋曾慥《道枢》中有着一段饶有趣味的记录。

---

① 参见翁银陶：《西王母为东夷族刑神考》，《民间文学论坛》，1985年，第12期；吕继祥：《关于西王母传说起源地的探索——也说西王母传说起源于东方》，《民间文学论坛》(1986)，第6期；何幼琦：《海经新探》，《历史研究》，1985年，第2期。

② 参见前章《从文本的角度看〈山海经〉》。

③ 李乃沃推测当时的道教不是以神仙术为主的金丹道教，而是重视老子和《道德经》的道教。参见李乃沃：《渊盖苏文的执权和道教》，《历史学报》，1983年，韩国，99·100合辑，第77～78页。

> 云牙子游于长白之山，而真人告以铅汞之理、龙虎之机焉。遂著书十有八章，言大道也。①

曾慥注明云牙子是魏伯阳的别号，魏伯阳的《周易参同契》的创作最终来自于长白山真人的传授。同样后汉桓帝时完成的《太平经》是民间道教最古老的经传，道教史上与《周易参同契》占有同等重要的地位。《太平经》由帛和、干吉、宫崇等渤海湾沿岸的方士们所作。其中，为祖师资格的帛和是辽东人②，道教中最古老的代表经典都是以长白山和辽东等地区为根基而写成的。这本身意味着什么呢？道教的产生并非与古代韩国无关，再次确认了前边所论的东夷系及《山海经》神话与道教的相关性，而且，对高句丽神话与道教的继承关系也给与了相当有力的证明。另外，《列仙传》中的仙人瑕邱仲曾为扶余王的驿史，唐末道士杜光庭写的传奇《虬髯客传》中既为奇人又为剑客的虬髯客成为后日的扶余王。这些故事的安排也对高句丽、扶余与道教文化不无关系做了旁证。

现在通过对解慕漱神话的探究，来考察一下高句丽神话发展为道教的契机及对后代道教的影响。高丽李奎报的《东明王篇》自注中关于解慕漱写有以下神异谭：

> 汉神雀三年壬戌岁，天帝遣太子，降游扶余王古都，号解慕漱。从天而下，乘五龙车，从者百余人，皆骑白鹄，彩云浮于上，音乐动云中。止熊心山，经十余日始下，首戴乌羽

---

① 《道藏·太玄部》，美字号，《道枢》，卷三〇，《参同契（下）》。

② 郑在书：《试论太平经的成立及思想》，《论丛》，梨花女子大学，韩国文化研究院，1991 年，汉城，第 59 集，第 126～129 页。

之冠，腰带龙光之剑。朝则听事，暮即升天，世谓之天王郎。

上面描绘的解慕漱下降时的光景与道教中神仙下凡时爱用的表现手法相似。约写于魏晋前后的《汉武帝内传》中对西王母的降临作了以下描写："闻云中箫鼓之声，……唯见王母乘紫云之辇，驾九色斑龙。别有五十天仟，侧近鸾舆。"从者所骑的鹄和鹤是神仙故事中经常登场的鸟类。鸟类同伴是《山海经》中鸟人一体神话的一种表现。解慕漱戴的鸟羽之冠即乌鸦的羽毛之冠，充分使人联想到象征太阳的三足乌。这样就再次暗示了解慕漱为太阳神，同时又是东夷系的神话英雄。最终，我们可看到解慕漱神话本身已经包含了向后代道教故事变化的契机。

前面所提的《太平经》九九卷有描写神仙飞行的《乘云驾龙图》（参见插图 24），将这与解慕漱神话联系起来理解时，可作几种有趣的推理。首先，我们有必要注意一下《乘云驾龙图》中乘五龙车的神仙模样。解慕漱也乘五龙车。但从中国其他美术资料中几乎尚未发现五龙车，《乘云驾龙图》与解慕漱神话间的这一相同点尤其引人注目。而且车轮和人物周围环绕的蘑菇模样的灵芝云，使人联想到解慕漱降临时浮于天上的彩云。更值得注意的是《乘云驾龙图》中人物的服饰。这些人的服装都在衣领上镶边，这是作为高句丽服饰的显著特点，常为学者们举例引论①。镶边本身也可说东夷系神话特有的神鸟图腾的反映②。

① 值得述论的是《太平经》卷一〇〇《东壁图》描写为左衽的一位真人的形象（参见插图 25）。虽有例外，左衽为高句丽等周边民族服饰的一般形态，这一形象某种程度上反映《太平经》的周围文化性。

② 月郎：《朝鲜民族南来考》，《比较民俗学》，1994 年，韩国，第 526～529 页。

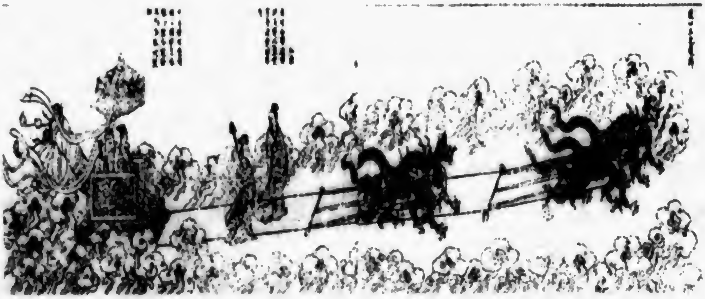


图 24 《太平经》里《乘云驾龙图》

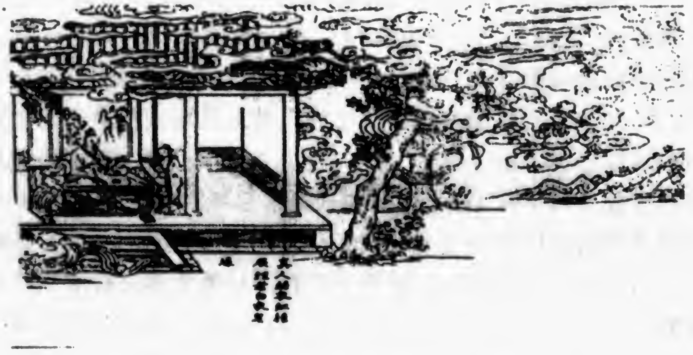


图 25 《太平经》里《东壁图》中的真人

这是因为鹤、白鹤等翅膀尖端或脖子部分都有黑羽毛，镶边是对这一鸟类形象进行模仿思考而做成的衣服样式。再加上艾利亚德(M. Eliade)指出，这种样式和西伯利亚与东北亚萨满的鸟形

纹样衣裳有着渊源关系①。在《太平经》原始道教资料中出现了这种服饰，后代道教故事尤其重视鸟类中的鹤，这一切都很确切地证明了东夷系神话与道教在文化上的继承关系。《乘云驾龙图》在后代的道教故事中固定为神仙飞行和下凡时典型的描写场面。葛洪在《神仙传》中描写神仙王远下凡的模样为“戴远游冠，……带剑，……乘羽车，驾五龙，龙各异色，……鼓吹皆乘麟，从天而下，悬集于庭”。

我们再回到解慕漱神话与《乘云驾龙图》的关系上来，须想到的是《太平经》为辽东等渤海湾沿岸的方士们所作的民间道教经典这一事实。而且我们已论证东夷系神话向道教的转移或道教对东夷系神话的接受。在考虑到这一点时，我们无法排除《乘云驾龙图》是以《太平经》发源地辽东一带曾流行的解慕漱神话为基础而形成的这一可能性。换而言之，《乘云驾龙图》看作辽东出身的方士们将解慕漱神话中的天神下凡场面从道教角度加以改编似乎也无妨。再进一步，想到《乘云驾龙图》的场面对后代道教故事的描写上所起的影响时，解慕漱神话在道教史上所占的渊源的地位也就可充分得到理解。至此，我们对东夷系神话、《山海经》神话、高句丽神话与道教的相关关系进行了积极肯定的探讨。总之，通过以上几个阶段，对于高句丽壁画中的神话道教题材进行正式探究之前，可确立两个基本的视角。其中一个视角为脱离中原的周围文化的意识；另一个则是将神话和道教两者统一为一个文化体系进行认识的文化观。下面就基于以上两个观点进行探讨。

---

① Mircea Eliade, *Shamanism*, Princeton: Princeton Univ. Press, 1974, Trans. by Willard R. Trask, pp. 68～71.

高句丽壁画的神话、道教世界

1. 从人面鸟到神仙

本文一开始用了李白的《高句丽》诗篇中所描绘的形象，如果说它体现了高句丽古坟壁画空间中的氛围，似乎也并不过分。汉代文人司马相如虽曾以“赋家之心，包括宇宙”一言道破，但是诗人李白的洞察力则已经捕捉到一个民族的文化特征，并付之于一定的形象。此形象意味着什么呢？那就是飞翔的形象。壁画空间中充满了由飞鸟、飞兽、飞仙、飞天等存在所形成的氛围。这一形象与以高句丽及东夷系神话为基础而形成的宗教习俗有关。萨满教和鸟类崇拜就是如此，历史文献已大体证明了这种倾向。高句丽在冠帽上插羽毛以示等级差别，弁韩、辰韩等地有葬礼时为使死人能升天将大羽毛一起埋葬这样的风俗，这些记录与今日留存的巫俗的鸟类崇拜是息息相关的。陈梦家认为本来“巫”字是在甲骨文里模仿跳舞人的样子而造的，与“舞”字在起源上相同①。另外，“仙”字的古字“僊”是舞袖飘荡的意思②。总之，我们可以说“巫”和“仙”字即萨满教和道教，以巫、鸟类、飞翔等形象为媒介，两者间存在着渊源关系。

正如以上所述，高句丽壁画中充满了这些形象，其最原始的形态表现为《山海经》中既为怪鸟又为神鸟的人面鸟。德兴里古

---

① 陈梦家：《商代的神话与巫术》，《燕京学报》，1936 年，第 20 期，第 536～538 页。

② 许慎：《说文解字》，八篇（上），段玉裁注：“按僊僊，舞袖飞扬之意。”

坟中的千秋、万岁；三室塚、舞踊塚壁画中鸟名未详的人面鸟，他们的形象皆来自于《山海经》。《山海经》作为巫书，很清楚地反映东夷系神话中重要的内容神鸟图腾，这一事实可以从书中无数登场的飞鸟、飞鱼、飞兽等有翼动物所构成的鸟类飞翔的形象中得以确认。

其中，人面鸟的形象与插翅的羽人形象代表性地体现了《山海经》内鸟人一体神话。以《山海经》中出现的东方神句芒为首，《南次二经》的鴸，《南次三经》的瞿如、颙，《西山经》的櫜非，《西次二经》的凫徯，《西次三经》的人面鸮，《北山经》的竦斯，《海外南经》的毕方都是人面鸟类（参见插图 26）。但是他们大多数是凶鸟。只有櫜非插羽毛的用处是为了不害怕雷声，瞿如和竦斯是无害无益之鸟，其他的都是导致干旱（颙，人面鸮）、战争（凫徯）、流放（鴸）、火灾（毕方）等不吉祥之鸟。但是分明出自于此的德兴里古坟中的千秋、万岁则都变成了吉鸟（参见插图 27）。葛洪的《抱朴子》是这样描写这些鸟的：

> 千岁之鸟，万岁之禽，皆人面而鸟身，寿亦如其名。①

凶鸟变成为保障被葬者来世平安的吉鸟，其原因可以从两个侧面说明。第一所谓“以毒制毒”，依据这一积极的咒术原理对凶物赋予“避邪进庆”的能力②，凶恶的怪象饕餮纹、鬼面纹等都是这种象征的实例。其次，神话向道教转变的同时，道教则接受神话这一现象。作为底层文化的道教在自行扩张的过程中对

---

① 葛洪，《抱朴子・内篇》，卷三，《对俗》。

② Stanley Jeyaraja Tambiah, *Culture, Thought, and Social Action*, Cambridge: Harvard Univ. Press, 1985, pp. 58～59.

A 鴸　　B 颙

图 26　人面鸟类

图 27　德兴里古坟壁画上的万岁

于周边地位的东夷系神话要素赋予肯定的价值，将其揽入自己的世界。与周抗战到底，最终败死的殷太师闻仲变为驱逐所有鬼神，有强大实力的道教神(九天应元雷声普化天尊)就是很好的例子。集成道教方术的《抱朴子》中接受人面鸟是在以上侧面进行的。

由人面鸟变成的形态是鸟人一体，《山海经》中以插翅人的模样即羽民、讙头等羽人形象出现（参见插图 28）。《海外南经》对他们描写如下：

> 羽民国在其东南，其为人长头，身生羽。
> 讙头国在其南，其为人人面有翼，鸟喙，方捕鱼。

A 羽民　　B 讙头

图 28　插翅人

东晋郭璞为羽民作注，"能飞不能远，卵生，画似仙人也"。似乎预示出这一存在向神仙形象的变化。羽人形象除了在马王堆帛画及武梁祠以外，汉代祠堂的画像上也常可看到。高句丽壁画中虽没出现同样的形象，但是，集安五盔坟五号墓天花板支架部分和四号墓棺房的墙壁部分上画有诸神及神仙们披着羽衣的形态，虽然略微人类化，但和羽人是相符的。羽人形象的另一表现是完全变为鸟类。神仙丁令威得道成鹤，飞向辽东省。王子乔既变成了大鸟，又变成了一对鸭子。但是这些形象只出现于故事，在画像石或壁画中都未曾见到。

鸟人一体形象的最后阶段可能是驾乘鹤或凤凰的神仙形象。这种乘鸟神仙的形象不是出自像人面鸟从自然未分化的概念，而是依据从已经分化而成，某种程度上可制御自然力的人的存在概念创造而成的。在考虑东夷系神话向道教发展的侧面时，曾帮助萨满的咒术飞翔的殷代青铜器上的动物助手们，后代道教接受，在升跻术中作为神仙的助手。我们可试图将两者联系起来进行理解。原始资料《山海经》上未出现乘鸟神仙的形象，只有到了汉末至魏晋时期编写成的最早的神仙故事集《列仙传》中才有乘鹤的王子乔和乘凤凰的萧史等神仙登场。特别是王子乔在先行资料《楚辞・天问》中如前所述，化为一只大鸟，不同于后代资料《列仙传》中所描写的，其变化轨迹显然可见。高句丽古坟中的舞踊冢、五盔坟五号墓、五灰坟四号墓、通沟四神冢、江西大墓、三室冢等壁画中乘鹤、凤凰等鸟类的神仙大量出现。

孙作云将其中五盔坟四号墓及五号墓中乘鹤神仙推断为《列仙传》中的王子乔①(参见插图 29)。但是，中国资料《列仙图》中的王子乔(参见插图 30)，与壁画上的王子乔除了同乘白鹤以外，服饰上有很大差别，很难看作为同一人。特别是壁画上的王子乔手中没有经常吹的笙簧。我们认为并没有必要非将这一神仙认定为是王子乔。因为我们已知道来自《山海经》中的鸟人一体的神话观念与高句丽神话是同一体系。即使不借用中原人物，壁画空间也能自我创造人物形象。简要地说就是人面鸟——羽人——乘鸟神仙等一系列的鸟人一体神话世界与《山海经》等东夷系神话向道教发展的路线是在同一轨道上建立的。

① 孙作云:《说丹朱》,《历史与考古》(潘阳博物馆,1946)第 1 号及《洛阳西汉卜千秋墓壁画考释》,《文物》(1977)第 6 期。

事实则是我们可通过以上的体系来重读高句丽壁画中所出现的众多的飞翔题材。

图 29 五盔坟四号墓壁画上的乘鹤神仙

图 30 《列仙图》中的王子乔

2. 从冶金术到炼丹术

通沟四神塚和集安五盔坟五号墓及四号墓棺房天花板周围画有一系列跃动的神话人物，他们的存在与他们进行的早期文化行为联系起来，尤其引人注目。首先，后两座古坟中并排出现的人身牛首的神像，将他认作是炎帝神农氏，似乎并不是牵强附会。尤其是五盔坟五号墓中从右手拿着稻穗的模样分明可识别出其身为农业神的特征(参见插图 31)。

但是若仔细观察一下五盔坟五号墓及四号墓的神农形象，可发现其周围画有一神灵，像是穿着飞衣，手中拿着似是红色的东西(参见插图 32)，如果那红色的东西是火种的话，那么此神就很有可能是辅佐炎帝神农的祝融。郭璞注明祝融身为高辛氏

图 31　五盔坟五号墓壁画上的农业神

图 32　五盔坟五号墓壁画上的火神

火正，为火神①。祝融的模样《山海经》描写为“兽身人面，乘两龙。”但是壁画中的火神则与此差异很大。两座古坟中都有制作车轮的制轮神登场(参见插图 33)。《山海经》曾有记录说帝俊的后裔吉光最早用木头做成了车轮②。但是，太古的车轮只是简单的独木椎轮，而不是壁画中轮心和车辐都具备的车轮。由此可知，壁画中制轮神吉光与火神祝融都是相当文明化及人类

① 《大荒西经·郭璞注》:“即重黎也，高辛氏火正，号曰祝融也。”《海外南经·郭璞注》:“火神也。”高辛氏是帝喾。袁珂认为他与帝俊、舜是同一存在。而且《道藏·洞神部·谱录类》与宋谢守灏的《太上老君混元圣纪》，描写老子历代降生所建的业绩，惟有神农和祝融时代“作陶冶以利万物”或“教民陶冶”等言语，说明其与火关联的功劳。

② 《山海经·海内经》:“帝俊生禺号，禺号生淫梁，番禺生奚仲，奚仲生吉光，吉光是始以木为车。”

化的形象，这与两座古坟的修筑时代已是6世纪前后有关。

另外，五盔坟四号墓很有意思地出现了用磨刀石磨东西的磨石神(参见插图34)和打锤的冶匠神(参见插图35)。磨石神的具体神名不详，但《山海经》中区分为粗磨刀石(砥)、细磨刀石(砺)、黑磨刀石(玄砺)，多处记载了其出产地①。推想而知磨刀石是古人生活中常用的道具。《山海经》中大致反映的殷代及其以前的生活是新石器时代，即使是进入了青铜器时代，民间仍沿用石器。所以当时为了研磨祭器和武器等金属用具，需常用磨刀石的阶层，可以说是相当有限的②。由此想到的是韩国的三国时代古坟中出土的镑带及腰佩中为磨刀石装饰物③(参见插图36)。镑带是当时统治阶层的权力和富贵的象征，佩带磨刀石装饰的意义，若与《山海经》中对于磨刀石的强调和高句丽壁画上的磨石神联系起来就更易于理解。

其次，古坟中冶匠神在神话中又为何神呢？中国民间铁匠铺的行业神即行神，虽然也拜老子，但因为这是出自明代《西游记》中太上老君在八卦炉提炼场面的习俗④，所以时间上不符。我们首先有必要与前边的祝融一样，将冶匠神与壁画上的主神

---

① 《山海经》总共12处记录磨刀石的产地。如：《北山经》："又东二百里，曰京山，有美玉，多漆木，多竹，其阳有赤铜，其阴有玄礵。"《中次二经》："又西南二百里，曰发视之山，其上多金玉，其下多砥砺。"

② 当然磨制石器的制作也需用磨刀石。但如《荀子·劝学篇》"金就砺则利"所提，砺、砥等一般是指金属研磨用的磨刀石。

③ 镑带为腰带，腰佩是指挂在腰带上的装饰物，都为陪葬品。详见尹世英《古坟出土装身具的种类和特性》，《古坟美术》，中央日报社，1985年，汉城。

④ 李乔：《中国行业神崇拜》，中国华侨出版公司，1990年，北京，第125页。

图 33　五盔坟五号墓壁画上的制轮神

图 34　五盔坟四号墓壁画上的磨石神

图 35　五盔坟四号墓壁画上的冶匠神

图 36　庆州天马塚中发掘的磨石装饰

神农联系起来考察一下。《山海经》中反映民族间战争的代表内容是黄帝和神农、蚩尤部落间的争斗。古代这一战争经历了数

次大战，最初黄帝与神农在版泉开战，神农败北，其大臣蚩尤和夸父等展开了复仇之战，但结果也都在涿鹿之战中倾覆。此后神农的后裔刑天再次挑战，但最终还是失败，天下则归于黄帝①。这些内容除《山海经》以外，还散见于《史记·五帝本纪》、《淮南子》。但问题是这里神农的大臣蚩尤之神的特征。以下是一段有关蚩尤的记录：

有蚩尤氏兄弟七十二人，铜头铁额，食铁石。……今冀州人堀地得髑髅，如铜铁者，即蚩尤之骨也。②

蚩尤……，铜头铁额，食沙，造五兵仗刀、戟、大弩。③

铁井庆纪分析为食沙，食铁石是指以此为材料进行精炼，将冶匠制造武器的行为进行拟人化。而蚩尤是这一部落的守护神④。《管子·地数篇》关于蚩尤有以下记录：

葛庐之山，发而出水，金从之。蚩尤受而制之，以为剑、

---

① 对于这一战争的过程和神话的意味，详见袁珂《仙话：中国神话的一个分枝》，第215～216页的注。

② 任昉，《述异记》，卷上。

③ 《太平御览》，卷七八引用的《龙鱼河图》。

④ 铁井庆纪：《黄帝と蚩尤の斗争说话について》，《东方宗教》，1972年，日本，第39号，第60页。论文内容引用贝塚茂树《中国の神话—神神の诞生》，筑摩书房，1971年，东京，第122页。李约瑟也同样表明，且特别注意到蚩尤、饕餮、三苗等传说中的叛逆集团和冶金术的关系。Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, Cambridge: Cambridge University Press, 1956, Vol. Ⅱ, pp. 115～120.

铠、矛、戟。雍狐之山，发而出水，金从之。蚩尤受而制之，以为雍狐之戟、芮戈。

作为武器制作者的蚩尤其冶匠神的特征现已很明确。但是古代武器与农器是相通的。由此也可看出其与农业神神农的关系。那么作为神农的部下，制造武器和农具的蚩尤这一存在与壁画中与神农共同出现的冶匠神是相符的。但是虽然从逻辑上推出了这一事实，却也不能不承认留传至今的蚩尤形象与壁画上的模样还存在相当大的距离。中国的神话资料中一般将蚩尤认作是残酷的存在，将其模样画为凶恶的怪兽。袁珂推测蚩尤事实上是古代著名的凶神饕餮①。但是这些说法可以说是对中原的破坏者蚩尤的一种偏见。铁井庆纪对于黄帝蚩尤的战争神话作了神话学的分析，认为蚩尤的破坏行为是原始的混沌状态，黄帝的镇压是世界秩序的确立②。换而言之，将其看作从无秩序向有秩序的履行过程。但是依中国的传统观念来看，蚩尤、无秩序为周边蛮夷世界，黄帝、有秩序才是文明中原即华夏世界。从而，对于这种异质的、敌对的集团的英雄描写是不可能有什么好辞的。对周围文化有肯定意味的《山海经》，关于蚩尤丝毫找不到一些恶意的言语，这就是反证。

另外，陈家康通过研究甲骨文中的"蚩"，断定蚩尤就是咎繇，既是舜的贤臣，又是刑法的制定者皋陶或伯夷。他更进一步主张《书经·周书》中的《吕刑篇》"蚩尤惟始作乱"句子中的"乱"

---

① 袁珂：《仙话：中国神话的一个分枝》，第 374～375 页的注。

② 铁井庆纪：《黄帝と蚩尤の斗争说话についこ》，《东方宗教》，1972 年，日本，第 39 号，第 61 页。

应是治理的意思，应看作为“辞讼”意思的“辞”字的错字①。如果这样的话，可知蚩尤至少到殷代为止还不是一位凶暴的破坏者，而是一位出色的立法者。连凶神的代表形象饕餮，在殷代时也作为图腾，是被崇拜的动物或是神圣的存在②，如果考虑到这些假设，身为周边民族，共有殷及东夷系神话的高句丽，对于蚩尤的描写方法没有遵循周汉系统的传统偏见，这也是不足为奇的。换句话说高句丽人眼中的蚩尤有可能不同于中原人的认识。其形象也就可能表现为善神，而不是凶神③。以此为出发点，我们将高句丽壁画上的冶匠神看作是蚩尤或者是与其相当的神话英雄。当然尽管如此，与前边祝融、吉光一样，我们无法否认壁画上的蚩尤已是相当的文明化和人类化。最后我们以上述为基础，罗列神农——祝融（或与其相当的神）——蚩尤（或与其相当的神）——吉光等，制定出壁画空间内的神谱。

现在我们要问的是，这样的神谱在一般或壁画的神话世界中具有何种意义呢？首先可以说他们各是具有农业神、火神、冶匠神、制轮神、磨石神等技能的文化英雄。文化英雄在神话中仅次于创造神。我们无法超越这些神话内层多少所蕴含的民族背

---

① 陈家康：《蚩尤考》，《历史研究》，1951 年，第 1 卷 第 6 期，第 12～13 页。

② Jordan Paper 主张饕餮象征为巫君的殷王的力量和权威，或看作殷王自身、巫师。详见 Jordan Paper，“The Meaning of the T'ao－t'ie”，*History of Religions*(1978)，Vol. 18，No. 1，p. 36.

③ 对蚩尤种族和高句丽文化的亲缘性进行积极研究的金光洙：《蚩尤和貊族》，《孙宝基博士停年纪念韩国史学论丛》，知识产业社，1988 年，汉城，第 15～22 页。金光洙论证了表现蚩尤种族的“兄弟”这一词与高句丽官制“兄”有关，蚩尤和邹牟、朱蒙一样是表示武神、君长等意思的东夷系语言。

景，其原因是他们的神圣地位就是这样在神话与历史重合的部分中形成的。其次他们都各自带有说明各行业由来的行业神的特征。因此，耿铁华认为他们是高句丽手工业的分工和发展的标志，也是有说服力的①。最后，神农、祝融、蚩尤、吉光等所有都为东夷系神话中的重要存在，所以有着共同之处。吉光是《山海经》中东夷的太阳神帝俊即舜的后裔，蚩尤如上所说可能是舜的宰相皋陶或伯夷，但通常是以黄帝的强大对手东夷的大君长而留名。也有些观点认为神农、祝融等与蚩尤一样，是南方苗蛮系民族的神灵，但正如前边所说他们都是从东夷系神话中分化出来的存在。依据现今的神话研究，以《楚辞》为中心的南方神话的诸神三分之二以上来自于东夷系神灵。楚文化的形成过程中，殷等北方文化起了绝对的影响②。不管是《楚辞》中发现的突厥语的痕迹还是西伯利亚的文化因素等都充分证明了这一事实③。再加上我们从壁画中的服饰都是表现鸟类崇拜的飞衣，也可知他们描写的是东夷系神话中的人物。因此，我们认为壁画中的神农、祝融、蚩尤、吉光等都是与高句丽神话有渊源关系的东夷系神话的诸神。以此为前提，我们来考察一下壁画中所构成的神话世界的意义何在。

首先，我们有必要注意一下炎帝神农、祝融、蚩尤等三名主要神灵都与火有着深远的关系。东夷系神话的宗教基础萨满教

---

① 耿铁华：《高句丽壁画中的社会、经济》，《中国学界的高句丽史认识》，大陆研究所，1991 年，汉城，第 133 页。

② 宜钉奎：《楚辞的东夷文化的要素》，《李允中教授停年纪念中国学论集》，1994 年，汉城，第 142～145 页。

③ 萧兵：《犀比·鲜卑·西伯利亚——从〈楚辞·二招〉描写的带钩谈到古代文化交流》，《人文杂志》，1981 年，第 1 期。

中，萨满的能力与火有着密切的关系。艾利亚德指出了萨满的两项技能。这两项就是咒术的飞翔和火的制御①。上述内容已说明咒术的飞翔宗旨和壁画中如何通过神话，道教的题材进行具现的问题有关。联系萨满的长技即火的制御技术，再次探讨一下壁画中神农、祝融、蚩尤诸神的渊源地位。

我们关注东夷系神话的萨满教的基层时，本来曾认为东夷系君长的这些神灵为萨满或像殷代的君王一样的巫君，如此推测似也可行。所以他们不仅精通咒术，而且又是火的使用者这些假说也就是理所当然的。当今道教学者们在讨论道教的起源时，大部分认为萨满教为最重要的依据。正如前面所说明的，咒术的飞翔发展为后代道教升跻的法术就是一个实例。像神农、祝融、蚩尤初期巫君们的火的制御术经过冶金术阶段，发展为合成丹药的炼金术阶段，对此无法排除其可能性。隋唐以后的道教修炼的比重由外丹倾向内丹，但即使如此，火的制御即身体内部火候的调节仍是得仙的主要课题。葛兰言(Marcel Granet)最先注意到了冶匠集团与道教的渊源关系②。与早先冶匠精炼金属一样，神仙们用同样的精神加热各种矿物质药材，提炼长生不老药的行为在此看来也就并无差别。

《列仙传》中记录的早期神仙中的一部分是冶匠出身或火的使用能手，对这一事实有必要予以重视。赤松子有能入火自烧的能力，宁封子是陶工的工头陶正，梁母、师门等都是学得用火技术的人物，特别是下面陶安公故事中由冶匠到得仙的过程写得相当清楚：

---

① Mircea Eliade, *Shamanism*, pp. 4～5.

② Marcel Granet, *Danses et Légendes de la Chine Ancienne* ,Paris: Presses Universitaires de France, 1959, p. 611.

> 陶安公者，六安铸冶师也。数行火，火一旦散上行，紫色冲天，安公伏冶求哀。须臾，朱雀止冶。上曰，安公安公，冶与天通，七月七日，迎汝以赤龙。至期，赤龙到，大雨，而安公骑之东南上。一城邑数万人，众共送视之，皆与辞决云。①

既是萨满同时又有冶匠性质的一个原始神仙家，其形成过程写得如此明确的例子不多。火的制御与咒术飞翔的能力直接连接这一思考，使得到了后代，不是在熔矿炉而是在火炉中试图提炼丹药。像这样注重由神话向道教的转变过程，解释壁画中冶匠神及火神，可看到高句丽道教至此鲜为人知的新内容。此就是以提炼丹药为中心的金丹道教的存在。如前面所说，宋人曾慥编撰的《道枢》在论述金丹道教的基本书《周易参同契》内容时，阐明此书是后汉人魏伯阳从长白山真人传授到金丹的秘诀写的。考虑到这一传说内容，我们可推测高句丽及东北故地确实存在金丹道教。而且《证类本草》金屑条中梁朝著名道士陶弘景(A. D. 456—536)也论及如下：

> 生金辟恶而有毒，不炼服之杀人，……高丽、扶南及西域外国成器，皆炼熟可服。仙经以醯密及猪肪牝荆酒辈，炼饵柔服之。神仙亦以合水银作丹砂，外医方都无用者，当是虑其有毒故也。仙方名金为太真②。

---

① 《列仙传》，卷下。

② 转引自三木荣：《朝鲜医学史及疾病史》，自家出版，1962年，日本，第7页。

陶弘景的这些言语意味着高句丽存在以生金为药材，为能服用而进行处理的技术。而且也为高句丽的冶金术，更进一步说是制炼矿物的炼丹术已达到了相当高的水准提供了确实证据。三木荣以此为根据，断定高句丽存在受中国影响的金丹道教①。全相运将此内容与渤海湾的三神山传说联系起来，更大胆地推论炼丹术有可能从高句丽传到了中国②。但是全相运的主要依据《证类本草》，指出不是唯有高句丽产的金优良，所以还不足以成为确实的论据。然而，对于炼丹术的起源，《史记·封禅书》中有以下记录：

> 少君言上曰，祠灶则致物，致物而丹砂可化为黄金，黄金成，以为饮食器则益寿。

李少君是活跃于汉武帝时期，齐国出身的有名方士。方士是由萨满向道士发展的过渡时期的存在可说是神仙家。虽多少采取了宗教化的表达方式，但上文中与火神、冶匠神有密切关系的灶神在炼丹中起决定作用的这一事实，与我们论述的壁画上的冶匠神有关。再加上同一书中李少君为了得仙劝武帝向山东

---

① 三木荣：《朝鲜医学史及疾病史》，第7～8页。

② 全相运：《韩国的古代科学》，探究堂，1983年，汉城，第32～36页。

地域的八神祭祀，这中间提到了惟一的人格神蚩尤①。关于炼丹术起源的这些内容，对于我们前面所考察的壁画上的冶匠神的母题，至少在高句丽文化与炼丹术的关系，乃至于发生论的关系上，让我们再作思考。

我们至此需要来验证一下壁画空间内冶匠—神仙，冶金术—炼丹术的神话道教体系。换而言之，对于前边神话资料的研究，接下去我们须确认的不是文献而是壁画中的道教母题。即用能证明与炼丹术有关的资料，是否能构建我们所推论的文化体系的问题。关于这一问题，李丙焘对江西大墓壁画首先做了确切的分析。天花板第一层的盖石北面画有飞仙，通过分析，李丙焘认定这飞仙的左手拿着的为药器，右手拿着的为灵芝②(参见插图 37)。灵芝在《抱朴子・仙药篇》中是常被引举的药材。虽不如丹砂重要，但在植物药材中是惟一为上层的仙药③。须注目的是装丹药的药器。通过这我们可说制作金丹即丹药的炼丹术的存在是不无道理的。药器与炼丹术间的这一自然联想关系可从下文中得以确认：

---

① 《史记・封禅书》："于是始皇遂东游海上，行礼祀名山大川及八神，求仙人羡门之属。八神将自古而有之，或曰太公以来作之。齐所以为齐，以天齐也。其祀绝，莫知起时。八神：一曰天主，祀天齐。……二曰地主，祀太山梁父。……三曰兵主，祀蚩尤。……四曰阴主，祀三山。五曰阳主，祀之罘。六曰月主，祀莱山。……七曰日主，祀成山。……八曰四时主，祀琅邪。"

② 李丙焘：《江西古坟壁画的研究》，《东方学志》，韩国，第 1 集，第 135～137 页。

③ 葛洪：《抱朴子・内篇》，卷一一，《仙药》："仙药之上者丹砂，次则黄金，次则白银，次则诸芝，次则五玉，次则云母，……次则松柏脂、茯苓、地黄、麦门冬……"

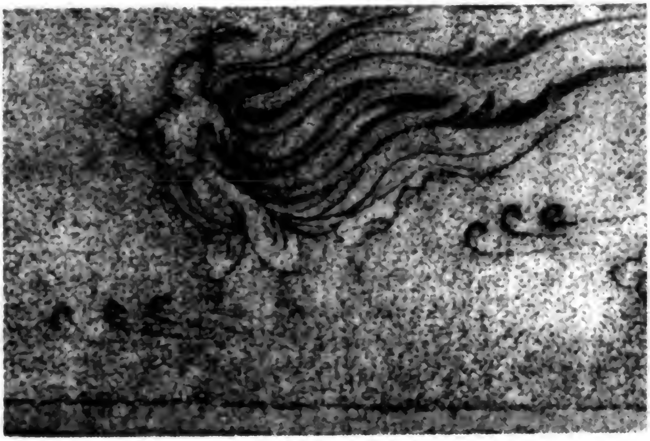


图 37　江西大墓壁画上的飞仙

汉淮南王刘安，言神仙黄白之事，名为鸿宝万毕三卷，论变化之道。于是八公乃诣王授丹经及三十六水方。俗传安之临仙去，余药器在庭中，鸡犬舐之，皆得飞升。①

能推断出高句丽金丹道教存在的这一药器，事实上并不只是江西大墓有，在我们所说的冶匠神空间的五盔坟四号墓中也有出现，为一系列的神话道教世界提供无可争辩的证据。棺房天花板部支柱前面所画的乘孔雀的神仙形象，两手中捧着药器(参见插图 38)。这一幅画与江西大墓中那个与飞天形象较接近的神仙相比，宛然可谓是道教人物，更加精确地表现出药器中所蕴含的意味。总之，我们可确认一个事实，在探讨鸟人一体的

① 《列仙传》，卷下。

图 38　五盔坟四号墓壁画上的乘鸟神仙

神话世界之后，将壁画空间内的东夷系火神及冶匠神的系谱，与众多其他的道教题材一起，可从另一个连续的文化体系中进行阐释。

第十四章

《山海经》的诗化变形
——从陶渊明到黄芝雨

神话·巫术·诗

神话是载有对人与自然即全部存在的审美洞察的叙事。神话的这种企图近似于想要通过想象力去凝视宇宙深层的诗人的欲望，两者在使用象征、隐喻等唤起性语言（evocative language）而非日常的记述性语言（descriptive language）这一点上是一致的①。神话与诗在本质上共有其固有的特性而神话作家可能就是诗人，这种假定在如下观点上也可获得具体的说服力：蕴藏于神话基础之中的并非思考而是情绪。这种神话世界所追求的并

① 关于记述性语言及唤起性语言的概念是从泰勒（Tyler）对于民族志语言问题的讨论中得到启示。Stephen A. Tyler, *The Unspeakable: Discourse, Dialogue, and Rhetoric in the Postmodern World*, Madison: The University of Wisconsin Press, Ltd. 1987, pp. 199～200.

非逻辑、因果性而是情绪统一性,它表现为基于人和事物乃至自然界的共感式态度的生机论的一体感。此时的神话语言所采取的形式是象征或隐喻,它们按照情绪同一化原理起作用。正因为如此,神话与诗共有语言特性。因为诗也正是为着恢复我们曾丧失了的宇宙一体感而采取象征和隐喻的形式。

除象征和隐喻外,神话与诗还共有另一种重要的语言特性即节律。神话中所追求的宇宙一体感依靠的并非推理或说明,而是共感或共鸣。因此它也依存于引起情绪波动的节律、反复语法等方式。我们可以将诗之韵律的发生论原义同这种神话旨趣相对照而加以理解。在此应该专注于这种语言节律所具有的巫术化的力量。正是借助于这种力量,神话与诗才得以参与彼岸的世界即想象世界并产生影响。正所谓"动天地,感鬼神,莫近于诗"①。因此,对死者或神明的祭文必须押韵,将起到辟邪进庆之效的铜镜上的铭文也必须采取韵文的形式②。

《山海经》是意象的大海,尤其在相比于西方神话并非叙事体系化的一点上更是如此。这一点非止于《山海经》,对于中国神话大体上也都如此:与其说是故事,在一个侧面上更像是意象的连续。因此,神话与诗相遇的可能性更大。换句话说,神话的诗化变形更加容易。虽非没有柏拉图式的嫌疑,断言"诗人是神话的敌人"③的鲁迅的声音概因于此。

---

① 《毛诗序》。

② 汉代镜铭的句法大部分采取七言或者三言、四言体并且全部句子都是押韵的。张金仪:《汉镜所反映的神话传说与神仙思想》,故宫博物院,1981 年,台北,第 64 页。

③ 鲁迅:《中国小说史略》,赵宽熙译注,生活出版社,1998 年,汉城,第 7 页。

《山海经》看来是巫师、方士阶层的口传叙事的定型记载。虽然其他神话也都如此，但《山海经》的原始语言很可能为着口传、吟诵之便而采取了韵律结构。现行的《山海经》原文中也留有这种痕迹。譬如以四言律、六言律为基本句式，或者经文由类型几乎相同的文型所重复构成。然而如前所述，在神话语言节律的内层中所蕴涵的不只是单纯的形式上的便利，更是深远的巫术动机。试看屡见于《山海经》之《山经》中的如下章句：

又东四百里，曰亶爰之山，……有兽焉，其状如狸有髦。其名曰类，自为牝牡，食者不妬。（《南山经》）

又北百八十里，曰浑夕之山，……有蛇一首两身，名曰肥遗，见则其国大旱。（《北山经》）

反复与假定本来就是巫术语言的特征。《山海经》中频繁使用了表示同一文型之反复的“又”以及表示假定的“者”、“则”等字，使得《山海经》形成了预言和谶兆等巫术氛围。虽然这种形式并没有凸显于《海经》及《荒经》部分，却因《大荒南经》去痓山一条中插入了可想为巫文的语句①，《大荒北经》的系昆山一条中收录了驱逐旱神魃的巫语②，所以可推察《山海经》语言整体

① 《山海经·大荒南经》：“大荒之中，有山名曰去痓。南极果，北不成，去痓果。”作为从来不曾解释清楚过的，袁珂将此看作是巫师的诅巫语掺杂于原文。

② 《山海经·大荒北经》：“有系昆之山者，……魃时亡之，所欲逐之者，令曰神北行。先除水道，决通沟渎。”

带有的巫术风格。其实语言的巫术性是本源性的①。在此所谓的巫术性意味着与想象世界的共感性沟通机能。神话语言和诗歌语言的彼此相象之处在于通过其固有的表现形式与任何其他语言相比更紧密地与巫术性相关②。

留意于议论至此的神话与诗的同质性，现在要探讨可称之为中国代表性神话书的《山海经》的诗化变形。在此无暇详论包括《山海经》在内的中国神话直接、间接地给予后世诗歌的影响，但又为何偏偏是《山海经》和陶渊明以及黄芝雨呢？我们认为，《山海经》这一主题所具有的神话形式、集合性意象，在不同于其他古籍散见的个别神话的层次上，激发了诗人的想象力与灵感。在这个意义上对《山海经》所做的最初的集中诗化是由陶渊明完成的。因此，陶渊明的《读山海经》被选定为中国古典诗歌作品中接受《山海经》的代表性分析对象。而产生于今天、异域的黄芝雨的《山经》则被选定为自从《读山海经》以来接受《山海经》在时间、空间上极度扩展的产物的代表性分析对象，这是为了确认神话的普遍意味性。

---

① 简明地表现了奥斯丁(John Austin)的语言哲学的立场的所谓"Saying is doing"支持着这种见解。关于巫术和语言的本源性联系的论述，可参照 Stanley Jeyaraja Tambiah, *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*, Cambridge:Cambridge University Press, 1990, pp. 65～83. 以及 Izutsu Tosihiko, *Language and Magic*, Tokyo: The Keio Institute of Philological Studies, 1956, pp. 15～27.

② 请注意伯克(Kenneth Burke)将巫术称为"修辞之技艺(rhetorical art)"的一点。Tambian 的上引书，p. 82.

陶渊明的《读山海经》:贫乏时代的远游

陶渊明的《读山海经》是在其生涯的中期以后所创作的13首连作诗。很难说出创作此诗的确切时间。虽然根据不同学者的见解,早则35岁起晚则51岁甚或直至晚年,有相当的偏差,但根据他的创作经历及与其他作品的关联性等推论,大体上归结为与另一佳作《归园田居》相似的时期或者以后所作。古人对《读山海经》的关注是从对陶渊明评价一新的宋代、准确地说是从苏东坡开始的,他创作了《和读山海经十三首》并将《读山海经》13首中的7首定为"仙语"。其后的刘熙载则高度评价《读山海经》"言在八荒之表,而情甚亲切,尤诗之深致"①。但是近代以来至今,研究者给予《读山海经》的关心与对其他陶渊明的主要作品相比却显得落寞不堪,因为目前为止已确认专论《读山海经》的论文仅只四篇②。

《山海经》的诗化变形当然并非肇始于《读山海经》。楚辞或游仙诗等陶渊明之前的诗歌就已圆滑地引用过《山海经》的意象,而陶渊明分明是在《读山海经》的创作过程中充分摄取了这些前期诗歌的成果。此外,附载于《山海经》的郭璞的《山海经图

---

① 刘熙载:《艺概·诗概》,上海古籍出版社,1978年。

② 这四篇是:林明德:《陶渊明"读山海经"十三首的神话世界初探》,《中外文学》,1976年,台北,第5卷2期;松田稔:《陶渊明"读山海经"考》,《国学院高等学校纪要》,1984年,日本,No. 19;徐盛华:《从陶渊明"读山海经"十三首中析论其神话世界的三重意识》,《中外文学》,1988年,台北,第16卷7期;伊藤直哉:《陶渊明"读山海经"其四につんて》,《中村璋八博士古稀纪念东洋学论集》,1996年,日本。

赞》中的韵文表现手法也可能作用为诗歌创作的动机。

那么,《读山海经》中的《山海经》之引用是在怎样的观点上形成的呢?那是读书过程中偶发的感兴?还是源于有意图构思?可以辨认出:《读山海经》的每一首诗,决非按照阅读顺序依次引用了《山海经》的内容,而是根据一定的构成意图预先安排《山经》、《海经》、《荒经》等各部分的内容①。即使在形式上,与陶渊明的其他连作诗句数不一的体裁相比,《读山海经》惟独连同《咏贫士》展示了规整的诗型,即第一首以外的12首全都精确地调整为五言八句。

假若《读山海经》毕竟不是为了单纯的兴趣而是按照一定的意图精心构成的作品,那么其意图究竟是什么?传统上对此历来有过寓意说、游仙说、游仙兼寓意说等三种说法,但其定论似乎归结为游仙兼寓意说,而且对于如何把握基于这种意图的《读山海经》之内容构成,在各个研究者之间也略有偏差。比如即使是相同的三分法,松田稔分为(1)序(其一)(2)对仙界的憧憬(其二～其八)(3)对人事的感慨(其九～其十三)②,而林明德却分为(1)寄慨托讽(其一,其十一～其十三)(2)理想世界(其二、其八)(3)悲剧意识形态(其九～其十)③。本文综合两者的区分法并参考了黄文焕以第一首为总序、以最后一首为总结的见解④,大体上认作《读山海经》采取了(1)序章(其一)(2)本词(其二～其十二,其中前半部分其二～其八是对理想世界的憧憬,而后半

---

①② 松田稔:《陶渊明"读山海经"考》,《国学院高等学校纪要》,1984年,日本,No. 19,第244、258页。

③ 林明德:《陶渊明"读山海经"十三首的神话世界初探》,《中外文学》,1976年,台北,第5卷2期,第138页。

④ 黄文焕:《陶诗析义》,卷四:"十三首中初首为总冒,末为总结。"

部分其九～其十二是现实世界的投影)(3)结尾(其十三)的三段构成,并将依照这个次序分析其内容。

我们首先通过《读山海经》这个标题容易知道这个作品是对原题《山海经》的诣谑模仿(parody)。标注着诸如“读……”、“拟……”、“效……”、“和……”等标题,是常见于古典诗歌中的显著的前景化(foregrounding)装置。《读山海经》其一就是在阐明这种创作宗旨的同时起到开启连作诗之头绪的功能的作品。它作为相当于主要在辞赋体之首解说作品之缘起的“序”部分。

其　一

孟夏草木长,绕屋树扶疏。众鸟欣有托,吾亦爱吾庐。
既耕亦已种,时还读我书。穷巷隔深辙,颇回故人车。
欢言酌春酒,摘我园中蔬。微雨从东来,好风与之俱。
泛览周王传,流观山海图。俯仰终宇宙,不乐复何如。

五言十六句、一韵到底的这首诗,以一倍于其余十二首的句数相当于《读山海经》全诗的总序。歌颂田园生活的愉悦悠闲情趣的这首诗,因其风格近似于《归田园居》,常作为陶渊明田园诗的白眉之作而脍炙人口。评论家们对此诗的评价是非常高的。譬如陈仲醇更将此诗看作陶渊明全部作品之“最佳”,并不惜盛赞此诗的意境就是“欲辨已忘言”之代表作的《饮酒》诗也犹有不及①。

这首诗虽然大体可以每四句一段落作分段解释,但其整体

① 陈仲醇:《陶诗汇评·引》:“予谓陶渊明诗此篇最佳,咏歌再三,可想陶然之趣,‘欲辨忘言’之句,稍涉巧,不必愈此。”转引自《汉魏六朝诗鉴赏辞典》,上海古籍出版社,1995 年,第 590 页。

意义的铺陈则可看成前四句、后四句等三个部分所构成。

即在首句“孟夏草木长”至第四句“吾亦爱吾庐”的第一段中，诗人恍然间注目于自己的田园中的空间。这种注目反倒因为所谓“吾亦爱吾庐”的浅白陈述而得以强调。第五句“既耕亦已种”至第十二句“好风与之俱”的第二段则是第一段中的醒悟凭着田园的日常而得以确认的过程。那就是昼耕夜读并以春酒酬酌友朋的所谓“怡然自乐”(《桃花源记》)的生活境遇。在第十三句“泛览周王传”至末句“不乐复何如”的第三段中，诗人的认识从日常扩展向宇宙。虽然那是由于对奇书的阅读行为所触发的，但其实也是与自然相交融的诗人自己的人生以及对它的省察所应达致的最终境界。如此看来，这首诗在平淡地陈述田园生活之极乐的另一层面上包涵着重要的认识转换意义。这正是由草庐飙上宇宙的诗人的认识层次的移动。在这种侧面上，第三、四句“众鸟欣有托，吾亦爱吾庐”和最后一段“泛览周王传……不乐复何如”，比其他任何章句更需要意味深长的咀嚼。

我们首先应关注于“众鸟欣有托”中的鸟类的意象。虽然鸟类一般地被说成是自由和超脱的象征，但这样的意象在所谓中国固有文化传统的语境中保持着怎样的具体性？我们回忆起在《山海经》及东夷系神话中被强烈而一贯地表明过的鸟类母题。它们做为图腾虽曾是强有力的宗族的神圣标志，后世却随着东夷系神话被贬抑处在历史的里面而转化成追求对现实的超脱，由意识形态、制度之束缚的解放等的羽人、神仙及道家式隐逸者的意象①。我们既在庄子的大鹏寓言中看到它的早期文学体

① 关于以鸟类崇拜为核心的东夷系神话向着道教的转变，请参照前章《〈山海经〉与高句丽古坟壁画》。

现，此后又可由曹植的《野田黄雀行》或陶渊明的“羁鸟恋旧林”(《归园田居·其一》)等将鸟类看作想要超越失意现实的诗人自己。而且当在这种意义上去读第三句的“众鸟”时，我们将会得知第三句和四句并置其实只是为着强调“吾庐”的同义语反复。那么，“吾庐”即诗人的草庐象征着什么？

> 隐士的草庐，这才是绝对原初的版画！真正的意象其实只是版画，是想象力在我们的记忆中铭刻着那些意象。它应在那个本质，动词“居住”的本质的强有力中承接它的真实。于是，草庐只成为了核心的孤独。①

核心的孤独！所以在陶渊明的诗篇中才频频出现“我”、“吾”等第一人称代词？我们所居住的家并非单纯的几何学空间，那是“胜于风景的灵魂的状态”②。在此处梦与现实的复合体中，诗人的宇宙梦想得以发酵。而且因为这样，家终于成为了宇宙。“吾亦爱吾庐”的告白意味着怀有飞翔欲望的诗人的宇宙梦想，而且这样的意象连接着“俯仰终宇宙，不乐复何如”而构成首尾呼应的关系。

诗人在对两本神话集的梦想之余达到了对宇宙的认识。请留意于他不是“认真精读”而是“泛览”、“流观”这两本书的事实。是的，这样的醒悟“绝非以深刻的解释工作为必要(不求甚解)”(《五柳先生传》)。即使如此，那也还是凭着诗人的睿智而在“俯仰”之间形成了。当然在此所说的宇宙是以实存的世界为基础的。但是正如《穆天子传》一面有可能是幻想的游记而《山海经》

①② 巴什拉(G. Bachelard)：《空间的诗学》，郭光秀译，民音社，1990年，汉城，第150、197页。

一面有可能是幻想的地图，那个世界是和想象世界叠合着的。诗人于是享受着同宇宙直接交感的极乐而开始了向着理想世界的行程。

其　二

玉台凌霞秀，王母怡妙颜。天地共俱生，不知几何年。
灵化无穷已，馆宇非一山。高酣发新谣，宁效俗中言。

如前所述，构成《读山海经》第二部分的本词(其二——其十二)的前半部(其二——其八)是以诗人对理想世界的憧憬为主要内容的。在这个部分中被诗人所描写的理想人物有西王母、黄帝、不死民等，而言及西王母的断然占据着首位。这虽然是因为《读山海经》中将《山海经》和《穆天子传》中的西王母意象做了互文性的交叉使用，但更本质地说是因为汉代以来随着神话被民间信仰及道教所接受而使得西王母和黄帝、帝俊等一起没有成为所谓"消失的神灵"①，却成为主掌生死的强有力的崇拜对象。这首诗似乎是为着对神话人物西王母的赞美而献出的，并且与《山海经》相比更多地借用了《穆天子传》中更加凡人化了的西王母意象。第七句"高酣发新谣"是以《穆天子传》中西王母为周穆王设宴并歌唱的瑶池宴故事为根据的。

然而在这首诗中应该关注的一点是由作为不死之存在的西王母及其居所玉台中使人联想到的矿物质意象。换言

① 本来是创造之主神或者巨神，但到了后世却让位于实际技能神而不再受到崇拜并被遗忘了的神灵。对此可参照 Mircea Eliade，"Cosmogonic Myth and Sacred History"，*Sacred Narrative*，Berkeley：University of California Press，1984，edited by Alan Dundes，p. 146.

之，这样的意象不是仅止于此诗而是作为萦绕着歌颂理想世界的诗篇全体的氛围而体现着的。矿物质尤其是金、玉等，不仅坚固而且因其光彩而仿佛“凝固的光芒”水晶①那样暗示着永恒不朽的存在性。丹砂则因其强烈的可变性而被当成能够将柔弱的人类存在转换为不死之神的力量。由于《山海经》处处已经言及这类矿物质的出产而且分门别类加以识别，所以可以想见很早就开始对这些有着相当多的关注。譬如金则以白金、赤金、黄金，玉则以白玉、碧玉、璧玉、珠玉、珪玉、瑶碧、琈琈、瑾瑜、珉、琅、玕等，丹砂则以丹雘、青雘、丹粟等加以分辨识别。由于古代这些矿物不是因为实用性而是因为巫术、祭仪等效用而被重视的可能性比较大，所以《山海经》中对它们的原始意象有可能转化为与后代道教中长生不老药即仙药相关联的意象②。《读山海经》中承续着《山海经》经常借用这类矿物质意象是引人注目的。譬如基于《山海经・西次三经》及《穆天子传》之玉山一条的其二的玉台以及基于《西次三经》槐江山一条的其三的玕、瑶，基于《西次三经》峚山一条的其四的丹木、白玉、瑾瑜，基于《海外东经》汤谷一条的其六的丹池，基于《海外南经》三株树一条的其七的三株树等均属此类。这种矿物意象的罗列，将理想世界的整体氛围浸染以浓浓的不死观念的色调，而诗人也向往着抵达这种境地。

---

① Mircea Eliade, *Shamanism*, Princeton: Princeton University Press, 1974, trans. by Willard R, Trask, p. 137.

② 郑在书：《不死的神话与思想》，民音社，1994 年，汉城，第 75～78 页。

其　五

翩翩三青鸟，毛色奇可怜。朝为王母使，暮归三危山。
我欲因此鸟，具向王母言。在世无所须，唯酒与长年。

这首诗是基于《西次三经》的三危山一条和《海内北经》的西王母一条而编织着的。想到掌管生死的西王母的神格，我们可以会见通过作为一种祭仪的助手的三青鸟而祈求酒和长生的诗人的朴素的灵魂。李辰冬等大部分评论家一直主张陶渊明的道家旨趣在于老庄之旷达而非神仙不死的观念甚且对后者具有批判性①。事实上，尤其在其《形影神》一诗中这种旨趣得以醒目的表现。但陶渊明在这首诗中的表白却对这样的说法予以奇妙的摇撼。而且，陶渊明不仅限于单纯的希翼，甚至于将自己视如修仙者。基于《海外南经》的不死民一条而赞美不死之存在的下一首诗便是如此。

其　八

自古皆有殁，何人得灵长。不死复不老，万岁如平常。
赤泉给我饮，员丘足我粮。方与三辰游，寿考岂渠央。

第五、六句“赤泉给我饮，员丘足我粮”中的“我”似指着不死民，但在其五中的诗人之欲望的延长线上理解之时却可读出诗人将自身也隐然赋予其中的双关意味。但事实上在《读山海经》他处所使用的“我”、“吾”等第一人称代词却全都指陶渊明自己而没有用以代指。那么，我们不妨将这首诗读作陶渊明的欲望

① 李辰冬：《陶渊明评论》，东大图书公司，1991年，台北，第38～39页。

所酿成的想象的实战。请看，第一首中曾已达到的“俯仰终宇宙”的境地在此首中重新体现为“方与三辰游”的瞬间。也正是这种境地，不妨将其理解为《远游》之末尾中诗的自我所抵达的“与泰初为邻”的状况。因此，王应麟将《读山海经》看作与《远游》旨趣相同的作品，至少在这一个局部是准确的①。应该说诗人是在憧憬的极点上正如所谓向着“太初之瞬间(in illo tempore)”的回归般抹去了与理想世界的距离而没入其间的吧。

可以称之为吟诵着对理想世界的憧憬的七首诗所展示的又一显著的意象就是做为神圣空间的昆仑山。几乎与西王母相伴出现的这个意象与除了其六以外的所有各首诗有着相关关系。如此看来，可知《山海经》中形成过松散的意象群落的西王母和昆仑山以及不死观念在诗人设计的理想世界构图中构筑着紧密相应的意象之网。

而今诗人的行程越过对理想世界的憧憬的极点而转入下降的局面。其九至其十二的本词后半部分即如这种局面，在这里，即使是神话般的事物也因为沉浸于对现实的感慨而变形。由于这种心境，陶渊明与在前半部分相反而谋求着对悲剧性神话英雄的行程的感情移入。对描述于《海外北经》和《大荒北经》的与太阳竞走而中途渴死的巨人夸父的吟诵便是如此。

其　　九

夸父诞宏志，乃与日竞走。俱至虞渊下，似若无胜负。
神力既殊妙，倾河焉足有。余迹寄邓林，功竟在身后。

---

① 王应麟:《困学记闻》,《顾天石诗序》:“陶靖节之读山海经，犹屈子之赋远游也。”

脱离了以“夸父不量力”(《大荒北经》)之类的表现将夸父的失败定格化了的神话原意,诗人使用了“宏志”或者“无胜负”、“神力”、“功”等散发着褒扬色彩的词汇来美化了悲剧英雄的一生。

应该认为,在诗人这种感情的背面,蕴含着对于历史上的不遇人物的同情以及对自身际遇的感慨之类的怅惘的心理。众所周知,陶渊明绝意仕途而过起隐逸者之生活是因为存在着许多现实制约和内在矛盾①。诗人这种感情的表现,积极地扩展到了无助的失败者、时代的叛逆者。譬如《北山经》中的精卫、《海外西经》中的刑天的神话意象正是为此而被借用的。

其　十

精卫衔微木,将以填沧海。刑天舞干戚,猛志固常在。
同物既无虑,化去不复悔。徒设在昔心,良辰讵可待。

精卫、刑天都是无望的努力和斗争的化身。他们和夸父一样甚至无法期待后代的知遇。对于他们的绝对悲剧,诗人在末句中以“良辰讵可待”的发问表示了焦虑。诚如一些评论家所指出的,这首诗也可以读作对刘裕篡夺东晋王权的绝望感与反抗意识。然而当仅以这样的寓意去阅读时,我们所知的陶渊明是多么现实的、即事主义的诗人!我们有必要对夸父、精卫、刑天

---

① 陶渊明的隐遁并非向着田园的愉悦的归还,而是出身于寒门所只能选择的当时“职业”的一种形态,并且即使在隐遁之后,他也未能找到内心的平静而为实存的苦恼与矛盾所煎熬。关于这种情况,可参照辛夏宁《陶渊明诗中表露的内在矛盾研究》,梨花女子大学中文系硕士论文,1997年,韩国。

等不幸存在的神话的、普遍的根据多加一些探询。他们的共通点是在古代神话世界中都是对黄帝系处于敌对关系的神农系的神灵。他们随同神农、蚩尤战败于黄帝系并大都遭逢悲惨的下场。然而神话存在的结局形态并不与今天的我们相类同。无论斩首或断肢等身体上的损毁，他们都重新换一个形体而变化、复活。严格说来对于他们并没有结局，如同奥维德(Ovidius)的《变形记(Metamorphoses)》中的变形，他们可以不断地变换形体而存在。譬如夸父，虽然他渴死了，却通过所携带的杖而化生为巨大的桃林。树木当然是吸收地里的水分，他化为桃林而依然持续着生前希求解决干渴的行为。在这种神话存在样式的另一面有着古代的重要的世界观，那就是对于各种存在之间的通过蕴蓄于万物之根底的宇宙生命力之流的联系性、变换性的观念①。夸父、精卫、刑天等能够在其死亡之后更换形体而表现出不灭的意志也正是因为这种观念。因此，陶渊明对不幸的历史存在的同情以及对他们所具有的不朽价值的强调，通过唤起对于以某种典型印刻在我们潜意识中的这种神话存在的意象，得以拓宽了共感带，得以引起更深的共鸣。

诗人向着包括自己在内的不遇者的怜悯目光至此转变为对造成这种现实的不完美存在的谴责的视线。《山海经》中的凶神、凶兽等意象依着诗人特有的审美观点而化作现实投影的相关物也正因于此。其十一中有《南次二经》的尧光山之凶兽猾褢、《西次三经》的钟山之凶神钦䲹鸟和凶鸟骏鸟、《海内南经》的凶神窫窳，其十二中有《南次二经》柜山之凶鸟鸩等出场，暗示着

---

① 卡西尔(Cassirer)将此称作“生命的连带性(solidarity of life)”。Ernst Cassirer, *An Essay on Man*, New Haven: Yale University Press, 1947, p. 82.

失意的现实世界。它们带来了各种灾害或成为其前兆。比如造成殃(猾褢、钦䲹)、引起干旱(骏鸟)、吃人(窫窳)、流放士人(鸩)等等。这种纷乱的世界当可一言以谓之为乱世,所谓乱世的意识应当在其十二中与凶鸟鸩的出现相关联,而在陈述"念彼怀王世"之时变得分明。但屈原之类的贤者被逐的"彼怀王世"也正是诗人所处的当世。那么招致了如今的乱世,进而对本诗后半部之现实的所有感慨的终极动因究竟是什么?

其　十　三

严严显朝市,帝者慎用才。
何以废共鲧,重华为之来。
仲父献诚言①,姜公乃见猜。
临没告饥渴,当复何及哉。

在封建时代,知识阶层的磨难总是来自政治上的理由。这种磨难的关键是大部分与时代的不和即怀才不遇。而怀才不遇又是来源于什么?那便是不公正的政治。在其十三中,诗人果敢地脱去一直披着的神话外衣而以比较直抒臆胸的形式,展示了对现实问题的见解。

极其鲜明地对照着关于人才录用的成功与失败的神话、历史实例,诗人成功地传达了强烈的教训式的内涵。

至此我们读了可称为《读山海经》结尾的最后的第十三首。与此前的各篇相比,风格和表现方式为之一变的这首诗,在《读山海经》整体作品上占据的地位和性质是什么?最后的这首诗

① 管仲留下遗言叮嘱不要重用易牙等人,齐桓公却听而不闻,以致后来被易牙等人监禁而饿死。诗的后半四句所说的就是这一史实。

连同本诗后半部的四首一起具有较强的咏怀性质，因而在事实上难以对《读山海经》全作品的风格保持一贯性。缘起于《山海经》之神话母题的诗心的全部历程，在到达其上升和下降之终点时诗人才恍然由神话世界归还于现实秩序？或者，诗人由于本来具有的儒、道两家思想基质的表现而从道家的隐逸转换成儒家的严肃主义？说到底，我们是否应该由诗人如下的心境去推察此诗作为《读山海经》之结尾而具有的意义？即以如同悲愤的诗人屈原所吟唱的那种心境：

陟升皇之赫戲兮，忽临睨夫旧乡。
仆夫悲余马怀兮，蜷局顾而不行。①

黄芝雨的《山经》：恍惚的回归

黄芝雨提供了韩国现代诗史上的重要文本。自1980年以《为了无应答的日子》通过《文学与知性》亮相以来，他出版了《鸟儿也逝世》(1983)、《自冬一树至春一树》(1985)、《我是你》(1987)、《蟹眼中的莲花》(1990)等四部诗集，因其形式上的现代主义、解构诗和观念上的悲观论、浪漫主义等多样的归类而受人瞩目。他在第一诗集《鸟儿也逝世》、第二诗集《自冬一树至春一树》等作品中打破了已有的对诗的观念，使用形式破坏等前卫的手法，给诗坛带来新鲜的冲击，并且经过在第三诗集《我是你》中摸索与他人的真实关系性的过程，在第四诗集《蟹眼中的莲花》

① 屈原：《楚辞·离骚》。

中则尝试了凭借东方思维方式，展示充满活力的诗之精神的轨迹。可称为对《山海经》的谐谑模仿的《山经》在 1987 年发表于《我们时代的文学》(第六辑)，而后编入 1990 年的《蟹眼中的莲花》。

在韩国，《山海经》之引用的历史是很长的。早在韩国的三国时代传来以后，经过高句丽古坟壁画上的表现，曾被高丽、朝鲜王朝的文人们所研读。在近来韩国文坛里的一些人也表明了对此书的关注。譬如著名的评论家金贤曾以"帝江之梦"、"鸩与蜚的世界"等作为其评论集的副标题。作家朴仁弘则在《冉遗鱼》、《壁前的黑暗》等作品中借用了《山海经》的怪异的意象来描写现代人破碎的内心世界。黄芝雨的《山经》在此类各种关注中作为对《山海经》的神话意象进行了最集中的文学体现的作品而尤其值得瞩目。然而直至最近却罕有评论家尝试对《山经》的深入分析，大抵不过由秦炯俊在解说《蟹眼中的莲花》的《纠缠，逢隙间的巡回》，李光镐在登载于《黄芝雨文学专集》的评论《超越的地理学》中各自作过简评而已①。

首先看一下《山经》的构成。《山经》是总计 39 联的连作长诗。它由相当于最先头的序言的一联、《南山经》十三联、《仁旺山经》十三联、《无等山经》十一联、相当于最末尾的一联所构成。这样的构成与先前考察的陶渊明的《读山海经》之结构相似。也许吟诵心灵之行程的所有作品都以这样的顺序作为其构成，而其内容之展开却也可能完全相反。譬如屈原的《离骚》、郭璞的《游仙诗》、陶渊明的《读山海经》等大部分中国作品都表露出了从理想世界到现实世界的急剧堕落以及与此相伴的悲哀感，而

① 黄芝雨：《蟹眼中的莲花》，文学与知性社，1990 年，汉城；并参照李南浩、李京镐编：《黄芝雨文学专集》，熊津出版社，1995 年，汉城。

黄芝雨的《山经》却吟诵了由现实世界到理想世界的艰难的旅程以及此后的幸福的回归。反正所有困惑的自我都踏上了旅途——英雄也好，疯子也罢，如同通过仪礼的第一阶段必在分离(separation)上。诗人准备启程的心绪是如下那种：

> 举凡经典就是旅行，是对不存在之处的地图。
> 若有人找爸爸，就说离家而去了。
> …………
> 这些天终日窝在家中，哪里也都去得。
> 举凡道都是为着交换和彷徨。不，道就是掠夺。
> 充斥膀胱的一声叹息。——蟹儿，可曾去现过大海的中央！①

在上述作品之序的第一联中，诗人揭露了他那执着的探路的意图。经典、地图、道全都具有共通点。它们为着未知以及现实中并不存在的而存在。正因为是对"不存在之处的地图"和"为着交换和彷徨"的道，诗人对实存的探索是不可避免的。由《南山经》向着《无等山经》的《山经》的旅程于是就开始了。

> 南山之首便是称为会岘的山峰。……这里的一种树，长相像是绿色的蚯蚓，身上长着纤细的绒毛，还分泌粘液。若有人近前就想用长茎卷起而吞噬。它的名字叫作苍芙。触摸了它就会尿频。……废水便在此发源而流入清溪。其间多有无嘴的塑料白鳝，吃了可不行。

---

① 黄芝雨：《蟹眼中的莲花》，《山经》，第 17 页。

从会蚬山到南山峰顶，展翅飞旋着鸡头蛇尾的巨龟，名叫鸡弗蚵，它的心脏就是欲望，这使它飞动。

南山之巅高高的枯树上，在被斩断四肢后，悬挂着杀死暴君熙而后被熙的养子泺渍所杀的臣子圭。他受到永恒的诅咒而活着却未大声哭嚎就会引起震雷，附近草木不生。①

可以认为，《山经》在有意袭用《山海经》之叙述体裁而进行了再符号化。看起来《南山经》的第一联和第二联主要自《五藏山经》、第三联则混合《五藏山经》和《海经》或《荒经》的体裁而予借用，这样的谐谑模仿的意图及其效果可以从各个侧面去省察。首先，是隐蔽的功能，在当时军府独裁的严酷状况之下，尤其要表现类似第三联的内容时可能必须有神话的匠心。其次是确保强烈的讽刺性。置于《山海经》的神话地形之上的当代现实于是被喜剧化并具有讽刺的意趣。再其次是暗示性、预言性的语调的内涵。与第一联一般地几乎完全袭用《山海经》的巫术化叙事结构时，这样的语调就会被强化。此外，像鸡弗蚵、泺渍等情况，依照生僻的汉字即僻字的假借式命名，招致了一种令人感到陌生的效果，从而更凸显了现实。这曾是早期黄芝雨喜欢使用的方式。

继续沿着《南山经》而行，诗人的行程依然疲惫。这是因为所到之处总散在着如前所述的骇人的、不完美的现实。见则城中便有巨盗的晟北山的蝈丈[会长②]，见则城中多有动迁和土

① 黄芝雨：《蟹眼中的莲花》，《山经》，第 17～18 页。

② 就是大企业的会长。

木工程的上溪山的狗鲭[区厅]①,喜交媾且无比粗暴的招摇山的猩猩[美军]等,是以神话怪物的形象所表现的当代灾殃的罪魁祸首。在《南山经》的结尾我们面对了这个时代的统治阶层:

> 由南山到崇夷山共有10座山峰,距离长达2500多里。这里的神灵都是人首兽身,右手握着红色的蛇,左手握着蓝色的蛇,祭祀时以一只黄狗的血作为毛色鲜亮的牺牲品,并将蓝色的钱献上祭坛以祈祷,贡米则不予使用,这些神灵喜好鲜血和金钱。②

带着人的面具却具有禽兽之身即动物的欲望的他们,喜爱鲜血和金钱。鲜血象征着军事的专制统治,金钱象征着垄断资本的剥削本性。即使离开了充斥着对当代的强烈讽刺与喜剧化的《南山经》地域而转入《仁王山经》的范围,行程仍不平坦。这是因为吞食正直者的魄佛山的蛇仆[私服③],以蚯蚓为蛇,以蛇为龙的松秋山的老鼠即是蜚语[流言蜚语]等在此盘踞。同样忧心的是:

> 重新西行500里便是叫作日山的地方,跟太阳赛跑而要当新皇帝的大周曾在此与日竟逐。日山的早晨竟然有三日齐出,临近日落因干渴而去喝汉水,还没有到达就渴死了,在他倒下之前插下的拐杖变成了光彩夺目的桃林。④

---

① 在韩文中括弧前的二字词和括弧内的词语谐音,就是汉城市的区域行政单位。

②④ 黄芝雨:《蟹眼中的莲花》,《山经》,第21、23页。

③ 就是特务。

这就是谐谑模仿了我们熟知的巨人夸父的神话来描画出当时有声望的野党某政治领导人的落败。《仁王山经》的旅程行将结束时，诗人又听到了另一个悲剧的事件。

> 重新西行500里就会有叫作张吉山的地方，这里的一种鸟身上的色彩如同服丧般发白，喙和爪红似火焰，名字叫作雪羲。曾有一位母亲，幼小的独生子在过临津水时溺死不归。等待了45年之后母亲也死了，她变成了雪羲，一如既往地叼来张吉山的树枝和石头填着临津水。①

又是基于《山海经》中著名的精卫神话母题构织了当时越北作家的作品形象以尝试描写南北韩的悲剧。也许其悲剧性更加撼人心魄，正是因为精卫那种看似无望却仍不断振翔的意象。

诗人至此才脱离凶神和凶兽所支配的区域而安居于彼岸世界《无等山经》的领域。那里实在是乐园。然而又不是像那个阿尔卡迪亚(Arcadia)一样无条件地丰衣足食的乐园，而是存在着能够治愈诗人在所经历的现实中遭受的创伤与痛苦的药物的乐园。既有能清除被棒打瘀处的花村的珍花，能让被刀刺或割伤的肌肤愈合无疤痕的笠谷的铃木，而药山上生长着能使人消解巨大的悲哀或怨恨的祝余，能使人忘却人世烦恼的山芹等各种仙草。非但如此，这里是作为超越者的神仙们优游自适之所，那种情景实在近似《山海经》中凤鸟与鸾鸟自歌自舞的乐园的表象。

那么作为治愈者安歇处的乐园的《无等山经》的意象是哪里

---

① 黄芝雨:《蟹眼中的莲花》、《山经》,第24页。

来的？由《南山经》到《无等山经》的诗人的行程其实是我们过去那个坎坷肃杀的现实的轨迹，诗人相信曾经因为对历史的纯洁而必须承受苦难的《无等山经》的领域即光州①，正因如此才可以成为治愈之安歇处。那里正是被伤害者的圣地和乐园，在此我们也许还会联想起讲述了暴力和神圣之关系的基拉乐（René Girard）的假说②，然而安居于乐园之后诗人的行程又将是怎样的？

> 由东绕过立石向和顺行走 500 里，就会抵达云舟寺，数千年来，谪仙们汇聚到这里做着重归人世的准备……③

请看民间传说：踏上旅途的英雄取得美人和长生药之后必然会归还。例如，《西游记》中克服 81 难而到达天竺的三藏一行取得佛经后也注定了要回归。虽然在历史上他们的行程分别是各有不同曲折的地上的路，在其内涵上却无一不是谁都应当走的求道之路。诗人沿着《山经》而走过的路也具有这样的多重意义。秦炯俊嘉许“由于《山经》，我们当代的历史和具体的欲望，即像人一样生活、正义地生活的欲望，获得了一种神话的普遍性”④，也是源自这样的脉络。

英雄偶尔也会拒绝回归，那是为了不归尘世而永居彼岸。

---

① 光州是韩国西南部全罗南道的中心都市。1980 年 5 月该市的市民对当时的军事政权要求民主化而崛起，但很多无辜的市民被军队牺牲了。无等山是光州的镇山。

② 基拉乐声称在一切神圣历史的背面必曾有过祭仪的牺牲品即缘于根源的暴力的牺牲，但是，基拉乐的假说并非没有使军国主义的暴力合法化的危险。

③ ④ 黄芝雨：《蟹眼中的莲花》，《山经》，第 143 页。秦炯俊的简评。

但诗人必须归来，必须采取“自世界的分离，对力之源泉的洞察以及恍惚的归乡的形式”①，把他所获取的本源的力量带给历史现实，以此为这个充斥着凶神与凶兽的世界接续善的意志。终于，诗人这般吟诵道：

所以，行路的人们啊，
你虽然未能战胜恶，
既然获取了药物与心灵，
就到痛苦的世界去痛苦吧。②

小　结

在自《山海经》经由陶渊明直至黄芝雨的漫长探索之旅中，亦即在自神话至诗歌的变形过程中，我们得以捕捉到几件值得注目的事实。首先，巫术的神话意象向讽刺性的诗歌意象的转化。当《山海经》之巫术的神话意象或者语气被诗人采用之时，它发出了对现实的强烈讽刺意义。代替了古代巫师之地位的诗人，他通过作为警示当代灾难的预言者之声，在悲壮地歌颂现实方面走向成功。其次，有必要进一步转而关注同样采用于陶渊明和黄芝雨的诗作中的，作为重要神话母题的夸父、精卫意象。如前所述，归属于为黄帝所败之神农系的此类神话人物，在文化

① 约瑟夫·坎伯(Joseph Campbell)：《千面英雄》，李润基译，平旦文化社，1985年，汉城，第37～38页。

② 黄芝雨：《蟹眼中的莲花》，《山经》，第29页。

上与巫俗有很深的关系，从司马迁之“怨毒”、《太平经》之“怨结”、韩愈之“不平”等从后世民众的恨意而到知识阶层的“怀才不遇”心境的古代东亚社会所特有之情结(complex)的起源性存在。这种或可称作夸父或精卫情结的意象，至少在东亚地区确有普遍性，也可看到带有一定程度的世界性。最后，从两位诗人的作品中可以确认的是神话与现实的认识论的和解或认识论的交融的境界。他们绝非只在神话梦想或现实逻辑的单一层面上进行吟诵，而是一种从神话到现实再从现实到神话的相互包容、或者神话中有现实而现实中有神话的互相依偎之形象编织的诗魂。瓦解了两分法的这种境界，是巨大的、同一而又由两者以上构成多重秩序的世界。

虽然《山海经》是中国的代表性神话、地理书，但其文化领域已经超越了今日中国而广布于东亚各民族。由此可认为，《山海经》神话所具有的普遍性，越过了中国文化的范畴而对其他周围文化起到多方面的作用。这些也曾在高句丽古坟壁画等艺术方面加以佐证。诗人是通过神话意象而越过个人的固有体验去获得普遍的情绪与语言的。本文中察看作用于两位诗人之作的《山海经》的普遍意义，尝试确认《山海经》神话对东亚文学的原型意象造成的影响。以这样的一系列研究为基础去构筑《山海经》的象征世界进而例证超越时空而读取文本的力量，这将成为今后的课题。最后，希望我们的这种尝试通过确保神话之普遍性、连带性的再神话化(remythologization)过程而走向后现代时期的多元对话与互惠的文化意识。

第十五章

《山海经》神话到小说的转化机制

醒者共有一个世界，
睡者各有各的世界。
——赫拉克利特(Heraclitus)

神话·幻想·小说

神话本是神圣而严肃的叙事，在进入所谓启蒙时代、理性时代之后，其真正面目却渐渐隐藏于幻想当中。

什么是神话的真正面目和真正意义呢？那就是人生的真相，宇宙的奥义。因此幻想并不是我们所经常认为的荒诞无稽，而是表现被隐藏的真实的一种方式。

但是，幻想也不是像平面镜那样直接反射事物，而是如曲面镜一般，把真实事物变形成奇怪的形状而显示。幻想的这种歪

像（Anamorphose）①的反映原理，可以运转于两个世界。一个是超越现实之不可理解的想象世界，一个是生动的现象世界。但是对于具有神话思考方式的人们来说，幻想所要表现的这两个世界并不是分离的，而是联结的。换句话说，他们不但能体验到现象世界，而且连想象世界也能如活生生的现实世界一般体验得到。我们不妨把这样的现实称为咒术的现实②。把日常的现实与咒术的现实以感应相联结的统合的世界观，决定了具有神话思考模式的人们的存在方式。古代亚洲文化圈里的天人合一，或是梵我一如的世界观，就是上述的神话式、调和式思维所致。

如前所说，时代愈近神话愈演变成为幻想。换句话说，当神话不被接受为真实时，我们就把它当作幻想。当日常世界与超自然世界并置，形成二律背反的另外密码时，在日常的立场上，我们感到的是犹豫感、惊异感、虚构性等等，此时的文本或内容

---

① 这是让现实的外形变为奇形的魔术手法。例如远近画法（透视法）如平面镜意味着合理性和明确性，歪像（Anamorphose）则包含合理性周围的扭曲、非区分、多义性等特性。详细的内容请参考让·波特莱尔（Jean Baudlliard）《拟制（*Simulation*）》，河泰焕译，民音社，1992 年，汉城，第 50～51 页中的“曲线型镜子”以下的注释。

② “咒术的现实”这个用语，郑在书在论文（《志怪：小说与文化之间》，《中国小说论丛》，汉城，第 8 辑，第 132 页）里曾在阐述古代中国人的认识体系时使用过。在英语中，可说是“magical reality”，笔者为区别于马尔克斯（G. Marquez）等所说的“魔幻现实主义（magical realism）”，使用比“魔术”更具有中性语感的“咒术”这个用语。魔幻现实主义是把魔术的素材用批判的方法活用，以讽刺的手法显现出黑暗现实之南美特有的写实主义，在这过程中，魔术的素材却成为非神秘化。

并非神话而是幻想①。日常的世界因受普遍理念支配，从而感到神话以幻想方式存在时，或者如拉康(Jacque Lacan)所说的"在我所没想的地方，我会存在"那样的幻想形成时，我们就会发现幻想与小说在发生论上有着紧密的关系。因为巴赫金(M. Bakhtin)曾经说过小说产生于与普遍理念的乖离当中，及脱离神圣化、脱经典化的意图之下②。如此看来，我们很容易了解在中国为什么志怪以最早的小说叙事体出现。《山海经》等的神话思维，在汉代以后儒家普遍理念确立的时期，主要为道教幻想所承继，与跟道教叙事相关的志怪有着极深的承传关联。

我们进一步考虑从神话到幻想的过程中，幻想跟小说的关系，可以知道幻想对于小说的影响并不止发生当时一次。因为神话思维不是在经过一次的变异之后便消灭，而是持续在每个时代以不同幻想的外衣出现，每次以不同内容的想象力影响小说。因此将写实主义看成近代以后很短时期的"打嗝"，把幻想性判定为近代以前长时期支配小说的主要属性③是有道理的。但是我们对幻想性仍然带有一些偏见。例如说幻想小说没有现实意义，只是逃避，这样过分写实主义的贬抑，就是某种偏见的实体。虽然我们并不否认一些幻想小说确有这种倾向，可是把这些倾向说成幻想小说的本质，却是有问题的。幻想存在在现

---

① 有关幻想的定义，请参考 Tzvetan Todorov, *The Fantastic* ,Ithaca; Cornell University Press, 1975, trans. by Richard Howard, p. 33. Todorov 认为犹豫感是幻想的本质。但是本文不局限于他的定义，而是更广泛地使用了其概念。

② 巴赫金(M. Bakhtin):《长篇小说与民众语言》，全承姬等译，创作与批评社，1988 年，汉城，第 38～40 页。

③ 请参考金旭东:《幻想的想象力与小说》，《想象》，1996 年，汉城，秋季号，第 19 页。

实中普遍理念的周边，同时也是他者。因此幻想是对于支配文化的巩固的制度、意识形态进行不断审问的有力的反文化力量。于是幻想性不再只是现实意义以外的另类存在，两者之间的关系正如同铜钱的正反面一般，有着互补的关系①。在此，我们预测在幻想性里面有可能会存有不甚美好的日常现实。

《山海经》向来被称为是“语怪之祖”，或是“小说之最古者”②，这些话让我们再次确认，《山海经》神话到了后代终究变成了幻想，对于根据这些材料所产生的小说，具有渊源的地位。例如，我们在晚近的鲁迅的《狂人日记》里，可以见到预先觉悟可怕现实的幻想之预知力量。至于在博尔赫斯(Jorhe Luis Borges)的《想象动物的故事》及其系列作品里，可以见到深思人生的不可解释性的幻想之省察力量。因此，在本章中，首先将从根源于《山海经》神话的早期幻想小说《神异经》入手，思考把当时普遍理念喜剧化的幻想所具有的力量。我们还要探讨《山海经》神话形象在后代小说当中如何演化为幻想题材，又如何通过作品化的过程，将想象世界的向往和现实意义的两种价值统一在一起并显现出来。

---

① 金星坤：《美国后现代主义小说与幻想文学》，《想象》，1996 年，汉城，秋季号，第 36 页。事实上金旭东也有着同样的见解，见金旭东《幻想的想象力与小说》，第 19～20 页。

② 关于这些话，请参照胡应麟《少室山房笔丛·四部正讹(下)》及纪昀《四库全书总目提要》。

《神异经》:幻想的颠覆力量与小说叙事的产生

关于《神异经》之创作时期,有西汉末到六朝等多种意见,然而这本书是在《山海经》的强烈影响下所写成的较早的志怪书,对于这一点,似乎历来没有太多异见。这本书并非如传说所言为东方朔所写,这一见解几乎已成定论。但与此同时,也没有人试图故意去否认东方朔与这本书之间的密切关系①。事实上,在重视祖述与训诂的中国传统文化里,创作者的问题并不显得特别重要。西方在私有财产概念确立之前,也没有很彻底的个人著述概念。巴特(Roland Barthes)不也强调"批评家的治世"②吗?所以我们为了理解《神异经》,需先了解围绕在被后代假托的东方朔周围的文化因素究竟是什么。依照有关传记③,东方朔是山东人,汉武帝时曾做过小官,他对于自己处境的不满,曾吐露在《答客难》一文之中。他因奇行而受人注目,并以诙谐、占术而受大众喜爱。此外,他在与《神异经》差不多同时,或是其后写成的志怪书里,往往以具有超自然能力的角色登场。例如在《列仙传》、《汉武内传》、《洞冥记》、《十洲记》等书里,他以谪仙或仙道修行者的角色出现。考虑到这几种情况,我们可以推测,东方朔很可能是当时神仙思想的摇篮地山东地区出身的

---

① 关于《神异经》成立的诸问题,请参考金芝鲜《神异经试论及译注》,梨花女子大学中文系硕士论文,1994 年,韩国,第 5~10 页。

② Roland Barthes, *Image*－*Music*－*Text*, New York, The Noonday Press, 1977, pp. 146~147.

③ 《史记》、《汉书》都有他的列传。

方士，或是具有神仙思想倾向的文人。其实，汉武帝时确实有像李少君、栾大等以山东文化为根基的方士在活动。因此我们有充分的理由将东方朔的出仕背景、素养与当时的气氛联系起来进行理解。

以东方朔具有方士（或是神仙家的）倾向为前提，我们从阴阳五行说、理想世界观念、服食、方术等几个方面，可以了解《神异经》确实有着神仙思想。而且我们在《神异经》的部分内容当中，可以确认由这种思潮所形成的对于想象世界的明确向往。如在《中荒经》中，集中表现出来的仙界空间就是其中之一。

> 昆仑之山有铜柱焉，其高入天，所谓天柱也。围三千里，周圆如削。下有回屋焉，璧方百丈，仙人九府治所，与天地同休息。男女名曰玉人（男即玉童，女即玉女）无为配疋，而仙道成也。上有大鸟，名曰希有，南向，张左翼覆东王公，右翼覆西王母。①

神仙家所极力希求的这种仙界空间，尤其是被当作世界的中心、神仙之居所的奥林匹克山式的昆仑山的幻想，是《山海经》神话中的昆仑山、玉山、西王母等的形象后来被道教据为己有而改写过来的。只不过在这过程中，神的居所变为神仙的居所，独立女神西王母因阴阳思想而跟她的配偶东王公一起出现，均可显示由神话到幻想的演变轨迹。除了这种对于仙界空间的幻想以外，神仙家服食成仙的热望，还赋予想象世界另一内容。

> 南方大荒有树焉，名曰如何。三百岁作花，九百岁作

---

① 《神异经·中荒经》，昆仑天柱条。

> 实。花色朱，其实正黄。高五十丈，敷张如盖。叶长一丈，广二尺余，似菅苧色青，厚五分，可以絮，如厚朴，材理如支。九子，味如饴。实有核，形如枣子，长五尺，围如长。金刀剖之则苦，竹刀剖之则饴，木刀剖之则酸，芦刀剖之则辛。食之者地仙，不畏水火，不畏白刃。①

这种对想象世界中的奇异植物的描写，也来自于《山海经》神话。之后它以本草学的叙述方式加以定型化，想象世界与现实世界遂难以区分而重叠在一起。这种情况从“广二尺余”、“厚五分”、“九子”等看来像是事实判断的词语中，也可见一斑。马尔克斯(G. Marquez)对魔幻现实主义的描写效果，曾这么说明：“如果说你看到了一只粉红色的大象可能无人相信，但是说你在那天下午看到飞来飞去的17头粉红色的大象，你的话又好像是真的了。”②由此可知，描写古代中国咒术的现实时，其实很早就使用了这种手法。引文中食“如何树”者可以为地仙，可以在地上自由自在地生活，这些内容意外地给了我们一个信息：这种以地仙为主的神仙观，直到东汉后期或魏晋时期，才被一般化③。因此，从这里我们可推测这本书的成书年代，至少不会是西汉时期。

对于想象世界的向往愈强，在《神异经》里对日常的现实的怀疑也愈强。这一点可从《神异经》中，通过将日常现实空间高

---

① 《神异经·南荒经》，如何树条。

② 转引自宋秉善：《中南美文学的幻想与魔术》，《想象》，1996年，秋季号，汉城，第56页。

③ 李丰楙：《魏晋南北朝文士与道教之关系》，政治大学中文研究所博士论文，1979年，台北，第491～492页。

度相对化来构成世界的方式上去推测。中央跟东西南北四正方，及四间方，从这九个圈域中认识中国以外的世界。《神异经》的这一地理观念①，将《山海经》中最远的异邦“大荒”概念极度扩大，并让中国相对缩小，这继承了庄子相对主义的空间概念，及邹衍的大九州说，成为最适合讥讽当时被儒家普遍理念支配下的现实空间的叙事方式。总之，相对化的空间，还有适合它的幻想语言，可以让人们与现实的中国保持一定的距离，以便使《神异经》的作者能够确保更安全的讽刺空间。或许有关幻想主义小说的现实意义这种叙事机制，在某种程度上具有普遍性。因此，鲁迅不顾《神异经》中浓厚的神秘倾向，而注意到该书中所具有的现实意义，曾评论该书言辞之中混有嘲笑和讽刺②。

那么，犹如对想象世界所持有的热望，梦想要颠覆不公平现实的《神异经》之这种不稳的幻想，究竟如何？《山海经·西山经》与《海内北经》中所看到的食人怪兽穷奇，在《神异经》则被描写成下面这种行动反常的动物：

> 西北有兽焉，其状似虎，有翼，能飞，使剿食人，知人言语，闻人斗辄食直者，闻人忠信，辄食其鼻，闻人恶逆不善，辄杀兽往馈之，名曰穷奇。亦食诸禽兽也。③

正直的人败亡，凶恶的人却得势，这样不公平的现实，当然让人发出一种对于那个时期自己所碰到的不幸遭遇的感慨。然

---

① 详细的内容请参考金芝鲜《神异经试论及译注》，第 13～17 页。

② 鲁迅：《中国小说史略》，赵宽熙译注，生活出版社，1998 年，汉城，第 74 页。

③ 《神异经·西北荒经》，穷奇条。

而，造成这些不合理现象的势力，却以“其状似虎，有翼”的形状出现。穷奇就是这些所有不合理现实的化身。作者的感慨将现实意义赋予幻想，在此瞬间幻想作为强烈的讽刺而重生。下面，我们再读一段关于不合理事物的文章：

> 西南荒中出讹兽，其状若羌，人面能言，常诈人。言东而西，言可而否，言恶而善，言疏而密，言远而近，言皆反也。名曰诞（俗言诈诞），一名诈，一名戏（俗曰戏言）。其肉美，食之，言不真矣（言食其肉，则其人言不诚）。①

不合理的极点就是语言的颠倒现象。语言颠倒的世界是价值颠倒的世界，支配这个世界的不是常道，而是压抑、巧取豪夺等弱肉强食的道理。这些无法无天的现实，便表现为可怕的凶人饕餮的形态。

> 西南方有人焉，身多毛，头上戴豕，性狠恶，好息积财而不用，善夺人物。强毅者夺老弱者，畏群击单，名曰饕餮（春秋言饕餮者，缙云氏之不才子也）。一名贪惏，一名强夺，一名凌弱（此国之人皆如此也）。②

我们都知道，最后的“此国”就是指作者的现实世界。也许，

① 《神异经·西南荒经》，讹兽条。
② 《神异经·西南荒经》，饕餮条。

他曾经历过比评论家金贤所体验的“鸩与蜚的世界”①更可怕的当时的暴力性。于是，作者怀疑现实中由儒家普遍理念所支配的这一世界上的所有差别，把儒家德目的本质以道家的观点再重新加以定义，提出理想的主宰者形象。

> 西北海外有人焉，长二千里，两脚中间相去千里，腹围一千六百里。但日饮天酒五斗（张华云，天酒，甘露也），不食五谷鱼肉，唯饮天酒，忽有饥时，向天仍饱。好游山海间，不犯百姓，不干万物。与天地同生，名曰无路之人（言无路者，高大不可为路也）。一名仁（礼曰仁人），一名信（礼曰信人），一名神（与天地俱生而不没，故曰神也）。②

如实现老子的“无为而治”，这新的主宰者是在“不犯百姓”、“不干万物”的情况下，真正体现出仁与信。并且，他是具有永不灭亡的神性的存在。在此，我们可以看到儒家本来意义中的仁与信在不知不觉中受到贬评。《神异经》的作者又运用这种相同的方式，在《西南荒经》中，拒否儒家严肃而且有道德的圣人概

---

① “在鸩与蜚的世界”是韩国的当代著名的评论家金贤的评论集《分析与解释》的副标题。“鸩”是《山海经・南次二经》里“见则其县多放士”的凶鸟。“蜚”是指《东次四经》中“见则天下大疫”的凶兽。

② 《神异经・西北荒经》，无路之人条。李剑国、王国良等根据《神异经》里所提到的上述儒家德目，提出《神异经》受儒家思想影响，甚至有可能是由儒生写成。关于两位的见解，请参考李剑国《唐前志怪小说史》，南开大学出版社，1984 年，天津，第 158 页，及王国良《神异经研究》，文史哲出版社，1985 年，台北，第 12 页。但是笔者认为《神异经》中的儒家内容，大部分不是用来宣扬，而是用来讽谕的。

念，提出顾及老百姓的利益，广达事理的圣人形象①。总之，通过探讨上述内容，可知《神异经》是利用幻想的方式，来反映不合理的现实，并怀疑当时儒家普遍理念上的基本德目，最终超越既有，提出自己理想的境界。

但是值得注意的是上述带有批判性的例文之中的诙谑或是喜剧化的语调。王瑶曾认为诙谑性是方士们所具有的共性之一②。这本书的托名者东方朔正是诙谑滑稽大家，甚至被认为狂人③，常施奇行的人。在此诙谑、滑稽本质的喜剧性可以让人想到巴赫金论小说的产生时，特别是强调所谓消除叙事诗的距离上笑的重要性。姆伯特·艾克（Umberto Eco）的《玫瑰的名字》中呼卢黑（Jorhe）修士为了守护中世的教条，将笑看成是忌讳，这些都是有道理的。因为据巴赫金所说，笑是"试图以生动地接近世界时，在具备大胆性这一前提条件上不可缺少的本质要素之一"④。在《神异经》中，我们可以看到跟上述喜剧语调相应的巴赫金所谓的笑的痕迹。例如，《东荒经》中有一部分是，天

① 《神异经·西南荒经》，圣人条："西南大荒中有人焉，长一丈，腹围九尺，践龟蛇，戴朱鸟，左手凭青龙，右手凭白虎，知河海斗斛，识山石多少，知天下鸟兽言语，识土地上人民所道，知百谷可食，识草木碱苦，名曰圣（俗曰圣人），一名哲（俗曰睿哲），一名先（俗曰先知），一名通（俗曰通达），一名无不达。凡人见而拜之，令人神智（此人为天下圣人也）。"

② 王瑶：《小说与方术》，《中古文学史论》，长安出版社，1948 年，台北，第 185～186 页。

③ 《史记·东方朔传》："武帝时，齐人有东方生名朔，……人主左右诸郎半呼之狂人……郎谓之曰，人皆以先生为狂。"

④ 巴赫金：《长篇小说与民众语言》，金承姬等译，创作与批评社，1988 年，汉城，第 41 页。

笑着欣赏东王公与玉女两位神的投壶比赛①。将严肃而且是具有绝对者身份的天，以笑的方式拉进平凡的人情之中，身为方士出身的作者的这种谐谑精神，事实上就是让《神异经》的叙事，不是成为单纯的记录，而是成为转向小说的推动力。

在此，我们应该探讨一下上面所说的对于想象世界的向往与现实意义，或是咒术的现实与日常的现实，这两方面的价值在作品的世界观或是作者的认识体系当中究竟是如何统一融合的呢？有关这个问题，我们须注意《西荒经》中出现的一条怪蛇。

> 西方山中有蛇，头尾差大，有色玉彩。人物触之者，中头则尾至，中尾则头至，中腰则头尾并至，名曰率然。②

率然蛇具有五色，意味着它是具备五行原理的完美的动物。可是率然蛇的完美性体现为"头尾并至"的圆环的形象。这个形象在《西荒经》里"常咋其尾，回转"的"混沌"身上也可以看到。它就像肖邦(Chopin)在作曲时所看到的一只狗一样，而这个形象在遥远的红山文化时期首尾相接的玉龙的形象上也同样可以见到。而且，在西方炼金术里，这被看成是乌尔博斯(Uroboros)象征而受到重视。容格(C. G. Jung)将这个形象解释为既是单一又是全体。解释为意识与无意识等所有这些对极性的统合象征(Unifying Symbol)③。《神异经》中的率然蛇这一象征，显示在作品内的世界观里，对于想象世界的向往跟现实意义，已

---

① 《神异经·东荒经》，东王公条。

② 《神异经·西荒经》，率然蛇条。

③ C. G. Jung, *Alchemical Studies* , London: Loutledge & Kegan Paul, 1967, trans. by R. F. C. Hull, p. 84, 232.

经达到谐调的统一。同时，在作者的认识体系里，咒术的现实和日常的现实，并未乖离开来，而是很好地得以秩序化的。这种统合象征，是在要维持神话时代的圆环思考之本能下的产物，到了神话变为幻想的历史时代，依然对于我们的意识发挥再神话化的功能。如此看来，在《神异经》里幻想的颠覆力量，不正是那些渴望要永远以象征人(Homo Symbolicus)①的身份活着的人们，其所做之梦的跃动的一个侧面吗？

小　结

《山海经》自古称为“语怪之祖”，其神话内容对后代的幻想文学起了极大的影响。《山海经》神话从起源上对小说叙事的形成究竟起了何种作用，本章对这一问题加以探讨，目的在于揭示神话到小说的转化机制。本章以《神异经》为对象进行分析，其结果可整理如下：《山海经》神话的内容是战国时期的巫师们所具有的知识，后被吸收到汉魏以后的方士或有方士倾向的文人们的知识体系中。这种知识与边缘的非正统的观念相关，可说为利奥塔(J. F. Lyotard)所谓“叙事知识(Narrative Knowledge)”②。所以这种叙事知识正适合于对当时支配理念的讽刺

① 杜朗(Gilbert Durand)：《想象力的科学与哲学》，汉城，生活出版社，1997年，第57页。在此，我们需要与杜朗见面。他强调我们对暂时离开咒术的痛苦灵魂，有必要重施咒术。这与“再神话化”的意思是相同的。

② 利奥塔曾说“叙事知识不依靠论证，而依据传达的话用论自己回复信赖”。参考 J. F. Lyotard, *The Postmoderm Condition: A Report on Knowledge* (Minmeapolis: University of Minnesota Press, 1984), trans. by G. Bennimgtom and B. Massumi, p. 27.

和讥弄。还未具备制度上力量的方外知识因此依据叙事之方式而流传开来。巴赫金所谓的小说产生于与支配理念的乖离和矛盾，其意义也正在于此。从形式上看，《山海经》的相对化的空间观念对《神异经》构成世界的方式给予了直接的影响，使得日常的现实空间极其相对化，由此与现实世界中的中国保持一定的距离，来确保作者安全的讽刺空间。总而言之，《山海经》神话通过这些机制很容易地就转化到了小说。以《神异经》为始，直至后代的幻想小说如《西游记》、《镜花缘》等等，《山海经》对上述这些小说的影响有必要从该角度进行再探讨。

《狂人日记》：是解构还是再神话化

形象的帝国即《山海经》中出现了很多由人与动物、动物与动物所形成的复合动物形象。这些杂种化的存在的空间正是列维·布留尔（Levi Brühl）所说的"参与的法则（law of participation）"①支配下的神话世界。在这一世界中，动物性（animality）不再有《苍蝇王》中讽刺般的低劣属性。即使不依靠生态论者的复权运动，也可将其看作与本来的人性同等或更高出一等。在此对《山海经》的动物性，有必要从与人性相交互的角度来观察。交互性这词会立刻让人误会其是寓言（allegory）。但是，《山海经》的动物性都是通过复合形象的化身，从根源上向往统合象征的意义。换句话说神话动物所表现的不是狭义上的动物性，而

① Stanley Jeyaraja Tambiah, *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality* ,Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 85～87。

是包括未分化的人性在内的广义上的动物性。由此，所谓交互性，在人性中融合了动物性，表现可相辅相成的关系，与寓言中的意义和对象间的支配、不可交互关系相异。

现在，与《狂人日记》的神话理解联系起来，《山海经》中特别值得注目的是书中到处可见食人动物的存在。

> 又南五百里，曰凫丽之山。……有兽焉，其状如狐，而九尾九首虎爪，名曰蛊蛭，其音如婴儿，是食人。（《东次二经》）

> 又西二百里，曰蔓渠之山。……有兽焉，其名曰马腹，其状如人面虎身，其音如婴儿，是食人。（《中次二经》）

包括蛊蛭和马腹在内，《山海经》中共出现了12种食人动物，它们的形状由人、狐、狗、虎、猪、鹰等各种动物组合而成。由此，我们可推测食人动物在神话中的特性与包括人在内的一般动物的某一属性相关。但在关于食人动物的记载中有一处特别值得我们注意。《山海经》内所记载的食人动物，大部分有一个共同点，即食人动物都发出婴儿啼哭声。食人和婴儿，这两种截然不同的东西相交接，不免使我们心里为之一震。为什么食人动物会发出婴儿啼哭声呢？难道是为了诱惑人？这只不过是现实中的解释。但是想象世界中的事情应用想象世界的逻辑思维加以说明。某动物在吃人的同时，作出婴儿般的行为。这一神话内容象征了同一动物内所具有的两面性。那正犹如塔那托斯(Tamatos)和爱洛斯(Eros)，用食人所表现的死亡的毁灭本能和用婴儿所表现的原始生命力这两种特性。连人在内的动物一般蕴含的这两种本性却是价值中立性的，以相辅相成地共存于

同一身体中。换而言之，食人对婴儿、婴儿对食人两者的关系如同形影。泰那希尔（Reay Tannahill）以巴比伦的泰牙麦（Tiamat）神话为例，指出食人的神话的依据在于神的死亡，和其神体的解构所产生的创造世界的动机①。中国原始巨人盘古之死是造天地万物的动机。这样，从神话的观点来看，食人的毁灭本能和婴儿的原始生命力正如铜钱的正反两面共存于一体。

现在，我们来探讨一下，在历史时代之后，这种神话形象经历了什么过程从而发展到鲁迅的《狂人日记》。首先，食人的形象在历史上对自然文明的破坏意义，通过父权制、权威主义、支配文化等加以体现。简单地说，与这种性质的文化最为接近的是儒教。举例而言，将儒教支配正当化的圣君传说中，成汤、周文王都与食人行为有关。强化儒教伦理的无数忠君、孝行故事都对食人形象加以了肯定和接受。这些事例在《狂人日记》中也予以了强调，通过食人者、狗、狼等带否定意义的存在形态表现出来。

其次，婴儿形象从历史上表现为自然本性的守护者，从文明批判者的意味上，通过基层文化得以体现。我们一般说与此相关的文化为道教。如古代中国的文明批判论者，巢父、许由、接舆等隐士，和时代的反抗者屈原、竹林七贤等大部分都被看作狂人②。这些人物的狂气广义上可从福科（M. Foucault）的文化脱离概念进行理解。婴儿形象的道教转化从两方面得以实现。一是在纯粹精神方面依据庄子的超越自我，追求达到个性解放·

---

① Reay Tannahill, "Introduction", *Flesh & Blood: A History of Cannibal Complex*, Boston: Little, Brown and Company, 1975.

② 对中国历史上狂人所具有的文化的意义参看叶舒宪《阉割与狂狷》，上海文艺出版社，1999 年。

的境地，成为真人。另一面在原始生命力方面，依据内丹修炼家，向往成为返本还元的实体。

《狂人日记》中出现了作为启蒙者、觉醒者的狂人，和与此相等值的真人，不食人的孩子等。如从传统观点来观察的话，狂人与鲁迅平时喜好的屈原、嵇康等时代反抗者的形象相重叠。但事实上则是，将尼采(F. W. Nietzsche)的超人或拜伦(G. G. Byron)的该隐(Cain)，果戈里(N. Gogol)的狂人等当时鲁迅所注目的西方反抗者的形象联系起来，正在进行所谓更有说服力的论述。在此，我们并不想低估上述这些人的影响力，但其中忽视了一点。那就是鲁迅和道教基层的反支配文化特征的关系。鲁迅如同儒教一般，在批判道教作为宗教的堕落、非合理性、虚构性的同时，又采取了有选择性地肯定和接受道教所蕴含的基层文化的力量。鲁迅宣告“中国根柢全在道教”①，对与道教相关的民间习俗、活动等表示了极大的兴趣，尤其是非常关注庄子的反权威意识、反言论的表达。虽然以鲁迅和庄子的关系为中心，对鲁迅接受道教的论述也有，但仍有不足之处。其原因是对狂人和庄子的真人之间关系缺乏细致的研究。即使马波(Mabel Lee)论述涉及了庄子和尼采对鲁迅个人主义的影响，他主张中国的个人主义早就依据杨朱、庄子而形成，但未能实现社会化，到了近代尼采思想传入之后，才转换为社会中个人的行动哲学②。换而言之，鲁迅思想中内含的传统的个人主义经过尼采的洗礼，具备了外在的力量。当然，我们不应忽视尼采对鲁迅所起的影响，但将道教如此简单地归结为个人主义似乎也很危险。

---

① 鲁迅:《致许寿裳的信》。

② 马波·李:《从庄子到尼采:论鲁迅的个人主义》,《当代英语世界鲁迅研究》,乐黛云主编,江西人民出版社,1993年,南昌,第243页。

庄子的真人在出现的当时，超越自我，是个人主义的化身。然而，东汉末道教为太平道和五斗米道所吸收，建成向往理想社会的民间宗教组织，至此，自我完成这一存在已带有另一种社会改革者的意味。东汉时期成立的《太平经》中已出现了这种性质上的真人。道教到唐代，得以官方化，真人具有了政治和社会的意义。其实例从杜光庭的传奇《虬髯客传》中可见一斑。侠客虬髯客在隋末混乱时期遇到年轻的李世民而放弃统一天下之意，对此作者是这么写的：

> 乃知真人之兴也，非英雄所冀，况非英雄乎？人臣之谬思乱者，乃螳臂之拒走轮耳。

到后代，真人被民间宗教、叛乱举义等定性为乱世的救世主。如在《郑鉴录》及朝鲜末期的新兴宗教均可见这种真人观念。我们可用庄子的真人观念考察《狂人日记》里的狂人以及与他有等价意义的“真的人”。可从不同于西方个人主义或浪漫主义影响的另外一种层次来考察真人从超越自我到社会改革者的整体形象。

联系食人主题，可知《山海经》里食人动物的两面性以及食人性与原始生命力之间的相互交融关系到近代的《狂人日记》转化为制度、意识形态的食人性与旨在克服这一性质而狂气的凄惨的对立关系。但从食人者及犬科动物投于狂人的执拗的眼光看，可知这种对立并不是建立在对等关系上的。弗洛伊德（G. Freud）曾指明“凝视（gaze）”是一种与肛门期的欲望有关的男根行为。它体现着施加于对方的虐待性支配欲。凝视的对象一般处在遭受虐待和被动的女性地位，因此包围在男根的、家父长的食人文化圈里的狂人世界显然是运转在女性原理支配的太阴象

征体系之中。月亮与无意识的领域有关，月亮的变化影响狂人。众所周知，狂人在明亮的月光下觉醒，无月光时倍感不安。他主要通过"眼光"、"脸色"、"颤抖"等亢奋的感性机能来认知外部世界，这说明支配他的并不是意识，而是无意识。

在此，我们应考虑将狂人最难以接受的食人这一恶行的根源意义作为小说叙事战略的鲁迅的观点。人类学上看，每个种族都具有食人的动物属性，只是其表现形态不同，出于文化相对主义立场它是一种可容忍的习俗。特别是那些起源于咒术与宗教的食人行为至今仍保存在种族的重要仪礼或道德规范之中。如基督教的圣餐式和东亚的献血孝行等①。食人成为问题，始于现代以后西方人出入非欧洲地域之际。换而言之，食人其本身行为是否妥当并无关系，问题在于依据西方中心主义，对非西方人加以边缘化和差别化已成为机制这一点。如果说鲁迅在《狂人日记》中，就是直接采用西方人在规定非西方世界的野蛮性时所使用的食人性概念，借此用于抨击旧中国，那么他对西方的偏见未经过滤，而接受的方式难免受到批判。因为这可算是重新产生了东方主义。联系最近关于吸血鬼与现代性的探讨②，我们可尝试作出有趣的旁证。从咒术层次上看，食人的目的在于获得血液，而血液意味着精气。获得精气就意味延长生命。因此人们认为吸血鬼是长生的存在。但是在直线式时间观念支配下的西方，拒绝时间运行的吸血鬼成为该诅咒的恶魔，应

---

① 关于食人的人类学、精神分析学观点可参考 W. Arens, *The Man Eating Myth*, Oxford: Oxford University Press, 1979 及 Reay Tannahill 的前引书。

② 参考徐英彩:《吸血鬼与启蒙的辩证法》,《想象》,1994 年春季号，汉城，第 133～156 页。

处死的对象。在东方，神仙作为传说中的重要人物而倍受欢迎时①，西方在不断地处死吸血鬼，面向近代，为了进步。鲁迅将《狂人日记》的食人世界表现为无时间，这与上述思维机制不无关系。所谈到的“没有年代的历史书”便体现这种思维机制，里面似乎传来黑格尔的声音：“中国是仅有空间而无时间的停滞的国家。”②

何止于此，鲁迅还留下了《狂人日记》未结束的悲剧终章。狂人留下挽救尚未食人的孩子这句话，忽然归到序文中的食人世界之中。他是否带着“就到痛苦的世界去痛苦吧”③的心情回归，能否履行作为“历史的中间物”的义务？从他步入官界后，其兄回顾往事大笑一场的情节来看，他似乎真的痊愈狂气并致力于仁义道德。

暂且让我们来参考一下传统时代东西方对于狂人的实际处理方式④。在东亚，若有狂人出现是由其家庭和村落共同体一同应付的。我们从《狂人日记》可以看到狂人在家人与村民的持续关心下，不断与他们对话。这是超安定结构的传统社会得以维持的条件。狂人的失败可能是这种结构所决定的。鲁迅自己那著名的忧郁和寂寞，以及对黑暗的现实的描写，其根本性起因亦源于此。相反西方的狂人自古以来就是社会要清除、隔离或迫害的对象。如福科明确指出，西方社会在集团化、组织化地排

---

① 可参考中国最大的传说集《太平广记》。此书中神仙谭占最大比重。有关神仙传说在中国叙事学上的地位，参考郑在书《不死的神话与思想》，民音社，1994 年，汉城，第 123～125 页。

② 黑格尔：《哲学纲要》，徐东益译，乙酉文化社，1983 年，汉城，第 382 页。

③ 黄芝雨：《蟹眼中的莲花》，《山经》。

④ 可参考金英镇：《狂气的社会史》，民音社，1997 年，汉城。

挤狂人的过程中向现代加快了步伐。这与中国的情形有所不同。

终究狂人回归到现实。在对立的极点狂人现实上屈服于食人性,但至少在神话上这是一种和解。狂人对食人本性的觉悟,这在现实中虽是悲剧,但却是一种对于神话的食人动物之两价的原始本性的确认。不顾现实的挫折,这一神话的和解所具有的意义是重大的。不管鲁迅意图如何,在此他又超出了我们的预想。从洛克斯(Logos)回归到缪托斯(Mythos),从这戏剧性事件悟到食人(传统)不是狂人(现代)的他者,而是两性具有的同一体,从再神话化的脉络去读鲁迅时,我们会发现他的文学地位也会经过再神话化的步骤。

考释部分

西域篇

第一章

中国与西亚的关涉

草原之路或前丝绸之路

历史学上严格的“丝绸之路”之开辟是从西汉武帝时张骞通西域(公元前 138～前 126)开始的。它从中国内地(洛阳——西安)开始,经过:

河西走廊——天山南麓,罗布泊、塔克拉玛干沙漠之间(塔里木盆地)——帕米尔高原——大宛(费尔干纳),大夏(巴克特里亚)——西亚(地中海东岸)

到达欧洲(参见卷首彩图)。但远在公元前 20 世纪～前 10 世纪左右,在这条中亚通道的北方,还有一条或数条横亘欧亚草原的贸易之路,或称“亚欧草原—骏马之路”。由于交通工具主要是

靠骏马或橐驼，途径不十分确定。贸易的商品主要是工艺品，也有丝绸、香料等等。

如果仿照“丝绸之路”，应称“工艺之路”，但这不是个确切的名称。“骏马之路”也不合适，因为“骑乘”之前，东西方已可能交通。

所以只能暂依史学界，姑称“草原之路”（时髦一些，是“前丝绸之路”，参见卷首彩图）。

从18世纪后期，德国地理学家洪堡德（Humbolt，1769～1859）《中亚》一书开始，围绕着斯基泰文化（Scythian Culture）的研究和争论，这条“草原之路”或“骏马之路”得到热烈的关注。由于众所周知的原因，这条通道的相关事项和问题在中国大陆被回避、搁置了三四十年之久，近年才得到重提。它的焦点是：先秦时期的中西交通。

这是个极其复杂艰巨的问题，不是国际学术界长期协作探讨便得不出可靠的结果。

这里，我们只能以《山海经》和希罗多德《历史》作为素材或出发点，从民俗神话学的立场与视角出发，在前人研究的基础上，对这个微妙而繁杂的人类史谜做最初步的接触，以期引起更大的兴趣和讨论。

格鲁塞等人把欧亚“草原之路”及其交通一直追溯到旧新石器时代。

奥瑞纳文化遗物不但在西伯利亚—叶尼塞河上游（克拉斯诺雅尔斯克附近的马耳塔地方）出土，据说德日进在甘肃—宁夏的水洞沟遗址和陕西榆林“萨拉乌苏”型文化遗存里也有所发现。马耳塔出土的所谓Nana母神雕像（“奥瑞纳的维纳斯”）特别迷人。中国东北（辽宁凌源牛河梁）的红山文化遗址和陕西扶

风,也发现了丰乳高臀的女神塑像①(可惜旧石器时期的类似雕塑没有见到报道,所以有所“缺环”)。马德林文化期的遗物也在西伯利亚和华北、东北发现。有人把山顶洞人的遗物也归入这个时期。

按照安特生等的看法,在新石器时代的末期,草原上的西伯利亚大道还被充作饰有“篦纹”的陶器向亚洲入侵的孔道:“公元前第三千纪的上半期,这种彩陶在俄罗斯中部是发展了的,它传到西伯利亚的一部分领土上,再从那里它能够一步一步地给甘肃齐家坪的中国原始陶器以影响。”②——现在固然知道甘肃仰韶文化晚于一般仰韶文化,但是甘肃一带已经发现早于仰韶期的彩陶,把东西彩陶文化交流的问题又提了出来。这也是不容回避的史前考古学难题(户晓辉等正在做这方面的专题研究),只不过一两句话交代不清罢了。

令人鼓舞的是,中国考古学前辈之一的苏秉琦先生在他的区系类型理论基础之上,从世界考古学或“上古地球村”的全面视野提出:

> 就中国与世界古文化的关系而言,中国考古学文化所划分的六大区系中,广义的北方中的大西北联系着中亚和西亚;大东北联系着东北亚;东南沿海和中、西南地区则与环太平洋和东南亚、印度次大陆有着广泛联系。③

---

① 参看叶舒宪:《高唐神女与维纳斯——中西文化中的爱与美主题》,中国社会科学出版社,1997 年,第 3 页,插图 1。

② 〔法〕格鲁塞:《草原帝国》,魏英邦译,青海人民出版社,1996 年,第 19 页。

③ 苏秉琦:《中国文明起源新探》,三联书店,1999 年,第 171 页。

他特别指出："源于草原文化的周秦文化都带有西方色彩，料器（琉璃器）、三棱铜箭头以及铁器、屈肢葬这些因素在中、西亚早一步，是周人和秦人——引案：照我们看还有更重要的戎狄——把西方的这些因素带到中原来的，这样就将中国与欧亚大陆连接起来了。"[①]这里尤其值得重新认识的就是"草原之路"或"前丝绸之路"的桥梁或纽带作用。

长泽和俊说，横断欧亚大陆北部，大约处于北纬50°的草原之路，不仅越过戈壁经蒙古高原，穿过西伯利亚密林南部的大草原，到达咸海、里海沿岸地区，还跟欧亚南北交通大道紧相联系，尤其是——

> 连接草原东端的漠北鄂尔浑河流域和长安（今西安）或幽州的道路，这条路不仅是北方游牧民和汉民族绢马贸易的路，如白鸟库吉博士指出的那样，而且还是南北两民族对立抗争的动脉。[②]

他说："这条草原路的脉搏，随着强有力的骑马游牧民族的变换而搏动。如从公元前7世纪起君临西亚的斯基泰、公元前3世纪雄踞蒙古高原的匈奴，以及后来出现于蒙古高原的鲜卑、蠕蠕（柔然）、呎哒、突厥、回纥、蒙古族等等，都相继称霸于草原路上，并据此同东西文化圈进行贸易和文化交流。"[③]

"草原之路"还靠"绿洲"作为"驿站"，得到"跳岛式"的延续和扩张。如所周知，从中国本土开始，通过蒙古草原，跨越阿尔

---

① 苏秉琦：《中国文明起源新探》，第171页。

②③ 〔日〕长泽和俊：《丝绸之路与东西文化交流》，《西北史地》1984年第3期，第119、123页。

泰山脉或穿过准噶尔盆地，就进入中亚的“中转站”哈萨克斯坦，然后经过里海和黑海北岸，才能逐渐到达蓝色的多瑙河流域，其中要经过可怕的戈壁、喧嚣的江河与浩渺的草原，可谓艰险频连，惊危万状。这就需要“绿岛链”来衔接与过渡。

> 在欧亚内陆，人们正是靠联结各个绿洲的一段段道路，靠从高山峻岭中反复多次筛选出来的可以通行的山口，逐渐确定下来东西往来的交通干线的走向，从而也迫使某些山脉、沙漠加入人类交通网络。①

这些“绿岛”和“绿洲链”使草原之路、丝绸之路有存在的可能，应该成为历史地理学和文化交流史家注目的重心。事实上我们下文要简单涉及的希罗多德《历史》、《山海经》和《穆天子传》里有所记录的“站点”或原始民居点都跟“绿岛”或“绿洲”紧相关连。

至于所谓“前丝绸之路”，其具体路径，天山—阿尔泰一线最值得注意。这里的“绿岛”较为绵延而繁密。松田寿男说，从西方接近天山山脉，虽然要经历翻越帕米尔高原的艰辛，“但是，由于大体上是沿着天山山脉，从绿洲到绿洲，所以比起在沙漠中要经过死亡的痛苦一定好多了。也就是说在这种情况下，因为是从半岛的根部向着尖端部分前进，这比从其他地方到达半岛尖

---

① 张广达：《古代欧亚的内陆交通——兼论山脉、沙漠、绿洲对东西文化交流的影响》，《第16届国际历史科学大会中国学者论文集》，中华书局，1985年，第261～262页。

端部分的情况应当说是相当悬殊"①。他想用这种通行相对便利的情况解释为什么天山地区多见印欧人种的原因。他说:"这种〔难易〕差异正说明了从前在天山山麓诸绿洲中存在着西方的雅利安人种。"②

他说,天山一带地方被称为"土耳其斯坦"(即突厥人的土地),但这个名称充其量是公元 9 世纪以后的事;"在此以前,这个地方则居住着属于印欧语系的民族,即照汉人的话来说就是住着'深目高鼻'或'青眼赤发'的民族,讲着 kuci 话即龟兹语和 Arsi 语即焉耆语等罕见的语言,同时他们以印度系文字来书写"③。这个人种学的事实,已经为近年考古发现所证实(参后)。

所以,东西文化经常在天山地区接触、碰撞——这里既是东西亚的分水岭,又是东西文化交流的桥梁。松田氏说,"天山路通向亚洲所有的地方。古代亚洲具有代表性的势力,全都与天山路相联系,并以此十字点为中轴而进行活动"。过去有人将位居东西交往中心点的亚洲腹地称为"亚洲的心脏";松田氏以为应该将这"丝绸之路"的轴心称为欧亚板块的"心脏"才对④。

体质人类学的进展证明这颗"心脏"里奔涌着复杂而"新异"的血液。韩康信综述新疆地区人种高"混杂"与高"接触"的情况说:

> 与我国其他地区相比,新疆不仅在文化和民族关系上,而且在种族人类学上是典型的"接触"地带。在这个地带,

---

①②③④ 〔日〕松田寿男:《古代天山历史地理学研究》,陈俊谋译,中央民族学院出版社,1987 年,第 9、10、26 页。

> 各种不同的种族(人种)类型集团(欧洲人种和蒙古人种,短颅型和长颅型,宽面型和狭面型等)彼此接触,混杂和相互影响,使中亚的许多重要历史文化、民族和种族现象,包括来自古代希腊、伊朗、印度和中国内地文化的影响在这里汇聚。而这种汇聚引起的结果和影响,显然和起源不同的人类学集团有密切关系。……由于新疆在欧亚大陆的这种特殊地位,研究和确定这个地区各种文化居民的种系特点,对明确这一地区古代文化的性质和建立以考古材料为基础的文化系列,也可能提供重要线索。①

蒙古人种什么时候进入新疆并形成种属,参与新疆地区人种的"混血",目前还不大清楚,材料也严重不足。韩康信说,成组的黄肤人种大约在距今3000年才进入这个地区,而且限于东疆(至少目前所知如此)②。从哈密向西,偶有蒙古人种及其"混杂"型人骨发现,但并不是成组的。"中原型"的华夏人种属更没有在哈密以西有群落意义的存在。

他的一篇综述文章涉及186具头骨,可能属于蒙古人种支系或混杂型的不足20%,材料是公元之交或稍早的。这"大致和中亚地区在公元之交或以后才有明显蒙古人种的参与是基本吻合的"③。

相反地,"白色的"高加索人种("古欧洲人种")倒是强大地存有。例如孔雀河下游古墓沟距今约3800年的新石器时代遗址的人骨具有特殊的价值(参见插图39上图)。它不是零星的发现。

① 韩康信:《新疆孔雀河古墓沟墓地人骨研究》,《考古学报》1986年第3期,第361页。

②③ 韩康信:《西域丝绸之路上古代人种的成分》,《文物天地》1992年第5期,第47页。

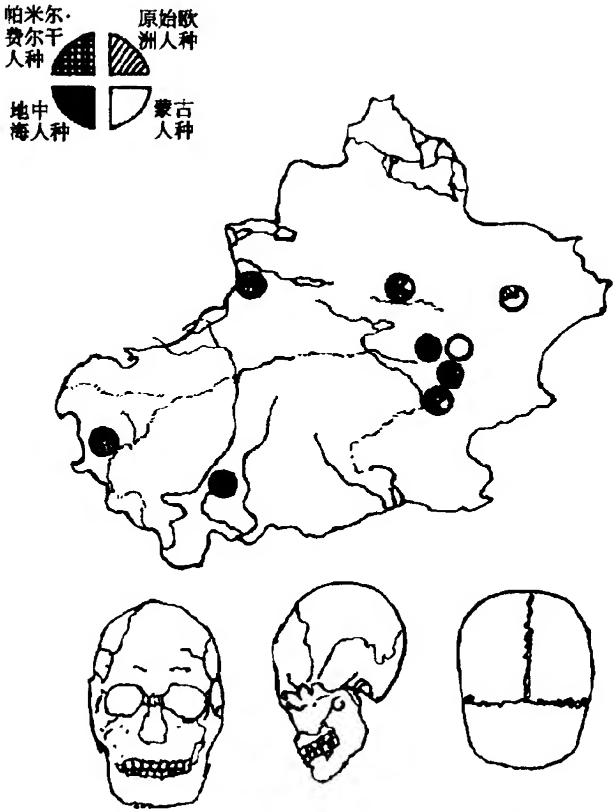


图 39　中国新疆古代人种分布及原始欧洲人种颅骨
（上：新疆古代人种成分的分布；下：孔雀河古墓出土 1 号头骨）

原始欧洲人种（及其不同类型）早就在中国新疆出现，而且占的比例很大。可能就是希罗多德所说"伊赛顿"的大月氏与乌孙人也属原始欧洲人种。体质人类学证明战国以前东西文化与人种早就有所碰触或"交流"，西域尤盛。

> 这组头骨(18具)除了具有较长狭的颅形、眉弓和眉间及鼻骨强烈突出等明显的欧洲人种特征外,还兼有后斜的前额、低而宽的面和低眶、宽鼻等原始特征(参见插图39)。①

其在人种上,属于俗称"原始欧洲人种"古欧洲人类型,而与南西伯利亚、哈萨克斯坦、中亚及远至伏尔加河下游的铜石时代或青铜时代的人骨有许多共同点;特别是"这种类型和东欧地区发现的旧石器时代人骨有许多相似的形态特点"②。可见在公元前2000年前后,在所谓西域活动着的主要是"古欧洲人",即俗称的古白种人,而不是内地习见的"华夏人"。

关于"天山"道上的自然与人文景观,张光直先生早就提出:

> 从天山到葱岭(帕米尔高原),一段很长的距离,有高原,有世界最低的洼地区域之一,有黄土高原、高山阴阳麓、大沙漠、内陆河谷与水草田,湿度、水分、植物分布,都有极端性的变化。③

那么,这种变化巨大、严峻非常的自然环境,是否是阻碍东西文化交流的唯一原因?它跟人种分布的突然变化有没有关系?它阻挡住什么,又阻挡不住什么?从而,中原与中东的"农

---

①② 韩康信:《西域丝绸之路上古代人种的成分》,《文物天地》1992年第5期,第45页。

③ 参见张光直:《考古学上所见汉代以前的西北》,史语所《集刊》第42本第1分,1970年,台北,第64页。

耕豢畜文化”及其诸元（例如彩陶、耕作方式、羊和马的豢养等），特别是玉器、料珠和后来青铜战车的使用，等等，有没有交流或传播的关系？……这些也决不是三言两语所能打发的。

所谓“西域”新石器时代文化的发现与研究很不充分；金属器时代，水涛认为，新疆的青铜时代文化大体有8种，它们具有不同的渊源和特色。一般说来，它是跟出土地区的地理位置相符合的，跟我们论题较近的是东疆与北疆地区。

> 在东疆地区，东来文化因素最早进入该地区的时期是在距今3300年前后形成的焉布拉克类遗存时期，或是稍早一些的雅林办墓地遗存早期阶段。与此同时，北来的欧洲人群体及其文化因素也进入了这一地区。
>
> 在北疆北部地区，从约距今4000年前后的阿凡纳谢沃文化晚期阶段到安德罗诺沃文化早期阶段，北来的欧洲人群就已分布到这一带，由此继续东进，他们来到了东疆东部地区。①

这就是说，古欧洲人种早在公元前2000年左右进入北疆——这正是新疆青铜文化“早期”——他们肯定带来具有自己特性的文化与器物。

> 在伊犁河谷地，这种文化接触过程发生的时间相对较晚。在南疆西南部地区，从距今约3000年前后开始，以地中海东支类型为主的欧洲人群体，由西翻越帕米尔高原一

① 水涛：《新疆青铜时代诸文化的比较研究——附论早期中西文化交流的历史进程》，《国学研究》第1期，1993年，第48页。

带并继续向东推进，在南部边缘大约一直推进到洛浦附近，在塔里木盆地西北面的山前地带，大约到焉耆盆地周围。①

这就是说，东地中海类型的高加索人种至迟在公元前1000年左右到达帕米尔高原东麓并且不断向东推进。这时正是公认的新疆青铜文化的“下限”。

所以，就所谓新疆“青铜时代”而言，可以远溯到公元前20世纪。那时东西方的文化交流，特别是金属的冶炼技术，已经通过“西域：前丝绸之路”，不容讳饰地展开，其波澜可以直达河南安阳的殷墟。

在考古学界号称谨慎缜密的安志敏先生也已承认：

“丝绸之路”的开辟，并非始于汉代张骞的通使西域或丝绸贸易的出现，当可追溯到史前时期，〔新疆〕青铜文化的发现便是具体的例证。②

其中和田玉在殷墟的发现，证明至迟在殷商时期，内地与“西域”已有商业往来(是直接还是间接，暂未弄清)。约为公元前13世纪末、前12世纪初的殷墟妇好墓出土大量玉器：

随葬器物：1928件　其中：玉器756件　占器物总数39.2%。

① 水涛：《新疆青铜时代诸文化的比较研究——附论早期中西文化交流的历史进程》，第481页。

② 安志敏：《塔里木盆地及其周围的青铜文化遗存》，《考古》1996年第12期，第70页。

经中国科学院地质研究所、北京和安阳玉器厂鉴定，玉器除3件外，其余标本都是新疆玉，含青玉、白玉(其中有极少量的籽玉)、青白玉、墨玉、黄玉、糖玉等，“其中大部分属青玉，白玉、青白玉很少，黄玉、墨玉、糖玉更少，这几种玉料基本上都是新疆玉”①(参见卷首彩图)。

王炳华据以称，《山海经》、《穆天子传》和《管子》等书里的昆仑之玉、禺氏之玉肯定主要指新疆玉②。其中白玉羊、鸟各一件，更是典型和田羊脂玉。

玻璃或料器，“周原”一带早期西周文化遗址出土过玻璃串饰和料管等。

陕西扶风云塘西周墓出土玻璃串饰一件，置于人架颈部，由77颗四种不同形式的白色玻璃扁珠和绿色玻璃管珠串交替排列联成③。类似串珠，前此在宝鸡茹家庄強伯墓中也出土过④。

陕西岐山贺家村西周墓出土料管一件(78QHM47：2)，长1.6、空径0.2、管壁厚0.11厘米，淡绿色，无光泽⑤。

这些都是华夏或中原在商周及其前有过或直接或间接的物资与文化“交换”与“交流”的不争的事实。

---

① 参见《殷墟妇好墓》，文物出版社，1980年，第114页。

② 参见王炳华：《丝绸之路考古研究》，新疆人民出版社，1993年，第168页。

③⑤ 参见陈全方：《周原与周文化》，上海人民出版社，1988年，第95页。

④ 参见《扶风云塘西周墓》，《文物》1980年第9期。

寿麻与苏美尔

现在来看文献里的某些典型个案。

“苏美尔”(Sumer)与中亚、乃至与华夏民族的关系,在学理上较有价值且富趣味者,是它跟《吕氏春秋》的“寿靡”、《山海经》的“寿麻”的对音关系。

郭沫若曾提出“寿靡”为Sumer之音译①。此说颇令学术界震动,但是相信者不多,提出新鲜说法者却不少(参见下引岑仲勉)。

近年,徐南洲说是苏门答腊(Sumatra)的对音②。

据说,袁珂认为“寿麻”即为古楞伽(Lenga),即今斯里兰卡,地处北纬8°,在北回归线之内③。

岑仲勉仍以“寿靡”对译Sumerian,与郭略同。

《左传》文公十一年有长狄“鄋瞒”。《说文》说其在西北方。《国语・鲁语》谓其“骨节专车”,《谷梁传》说他“身横九亩”,无非身材高大。我们以为它与“独目”人有关系。

岑仲勉“疑心他们和‘寿麻’有点相近,大约跟随着犬戎东来

---

① 参见郭沫若:《驳实庵字说》,原文未见。参见②。

② 徐南洲:《〈山海经〉——一部中国的上古史书》,《山海经新探》,四川省社会科学院出版社,1986年,第250页。

③ 参见王红旗:《山海经试注(选)》,《山海经新探》,第361页。又参见胡远鹏:《〈山海经〉:揭开中国及世界文化之谜》,《淮阴师专学报》1995年第3期,第7页。

的潮流而东来的"①。"鄋瞒",与"寿靡"之间读音确实有些相像。这个身躯高大强壮的北狄英雄,防风或汪芒,不管是"独目人"(北狄:鬼方的一支),抑或暗涉"寿麻"的"秃头人",确实都是东西文化交流史上的要角②。

《左传》说"长狄:鄋瞒"之君为:

侨如
缘斯

不像汉语而似译音。他们个头高大,所谓"高三丈"乃至"长百尺"当然是夸张,但也是西域"独目巨人"传说的投影(参后)。

其来源说法不一。"寿麻"确像外来语音译,可比附的中外语词亦复不少。或说其源于印度的宇宙大山"须弥"(Sumeru,meru),有的甚至远推到某种"原语词"。除"苏美尔"(Sumer)外,比较准确的对音是印度的圣酒"苏摩"(Soma)。

这里一系列的神秘名词在语音上确实有微妙的相似点,尽管我们还没有证据说它们组成有血缘关系的文化字群(也许还会遇到其与Shaman/沙门的关系问题)。诸如:

Soma(印度圣酒,灵药)
Hauma, Haoma, Haroma(古代波斯神液)
寿麻

① 岑仲勉:《西周社会制度问题》,新知识出版社,1956年,第128页。

② 参见萧兵:《防风氏与"独目巨人"神话》,《防风神话研究》,钟伟今主编,安徽文艺出版社,1996年,第92~108页。

寿麻

Sumeru(须弥)

Sumer(苏美尔)

西膜

Sumer、Soma 乃至 Shaman 等的读音实在也太容易“比附”(我们自己也没有多大把握敢说上述并非牵附和臆测)。有人还因其为酒,拉上《说文》训为“厚酒”的“醹”;有的又因其系祭物或“祭物神”,联想可酿之“糈”。可惜都无证据。

案《大荒西经》说,南岳娶州山之女虔,女虔生季格,季格生寿麻。“寿麻正立无景,疾呼无响;爰有大暑,不可以往”。

这里的“南岳”显然表示“寿麻”在南方炎热地带——这跟“寿麻:建木”最可能以棕榈或椰枣为母型是一致的。

“正立无景”,严格地说,只能是赤道现象。

连素称严谨的徐旭生先生都说,似“指南方近赤道之情形”。然而这不能推扩过甚。1983 年成都《山海经》讨论会上,好几位资深学者都表示这种“赤道:无影”现象不知道为什么被《山海经》记录者所听闻或认知,但他们不愿意多走一步。后来渐渐有了些臆度①。徐显之先生就曾说,寿麻国,正是今非洲赤道沙漠人的形象②。胡远鹏等更指实为非洲之角、北临亚丁湾的索马

① 参见宫玉海:《山海经与世界文化之谜》,吉林大学出版社,1995 年,第 50 页。胡远鹏:《〈山海经〉:揭开中国及世界文化之谜》,《淮阴师专学报》1995 年第 3 期,第 7 页;《论现阶段〈山海经〉研究》,《淮阴师专学报》1997 年第 2 期,第 14 页。

② 参见徐显之:《山海经探源》,武汉出版社,1991 年,第 136 页;《〈山海经〉原貌及其本质的探讨》,参见①。

里，这里全年高温，降水量少，所以“爰有大暑，不可以往”。似乎连《楚辞·招魂》“其土烂人，求水无所得”的千里流沙都指非洲。有人以寿麻当“郯瞒”，胡远鹏也说他们是高大的黑人。这实在走得太远。至多只能说是孤证。

有如理论部分所说，《山海经》有些篇章属于“神话地理学”，或含有政治企图。所以，对于《山海经》指向，特别是归属于何“方”之经，不能看得太死，就像里数那样。除开错简和讹夺之外，传闻异辞，人言言殊，是重要原因，特别是像“寿麻”这样肯定来自传闻、且被“编整”的国度。《淮南子·地形》说，“南方曰都广，曰反户”。《大荒西经》郭注引《吕氏春秋》也说“南服寿麻”（“建木：寿麻”均同指涉“都广”），但今本《吕览》的《任数篇》却作“西服寿麻”（郝、毕以“南”为误字，实在不见得）。看样子是在南方而偏西，所以《海内经》说“西南”有“都广之野”。徐旭生对此的解释是：“我国古代相传西南方有‘日中无景’及‘北反户’之地。列之于西南，似因国人知东南为海，无从观察，必西南始有陆地，始传此现象。”①“寿麻”如果确实涉及“西亚”（如 Sumer）或“南亚”（Soma 或 Sumeru），正在西方，而纬度偏南，所以炎热、干旱，那里盛产棕榈和椰枣，或某种神麻，或某种仙菌，其名称例如“苏摩”（Soma），确实与“寿麻：寿靡”有音义相通之点，它跟西亚、南亚的关系，既不能说得太肯定，最好也不要轻易抹煞。

如前所说，学者们曾经指认，“寿麻：寿靡”不但跟南亚的“苏摩”（Soma）形音义都有干涉，而且读音极像西亚的古老地名/族称 Sumer（苏美尔）。那么是否可能连 Soma 这种迷幻性仙药也源出于 Sumer 呢？

---

① 徐旭生：《中国古史的传说时代·读山海经札记》，科学出版社，1959 年，第 294 页。

如果南亚与西亚最古老文明的联系得以进一步证实，我们是多么想在 Sumer：西膜/Soma(苏摩)：寿麻(寿靡)之间找到一个连接点啊。

假如古代印度制作苏摩酒的原料——某种麻类或芝菌或椰枣——也在苏美尔发现，或者有关它们的制作方法和民俗神话具有共同点，那么印度神圣饮料 Soma 是不是可能借用"Sumer：西膜"命名，而华夏的"寿麻：寿靡"既指这种麻醉性、迷幻性的神药又指与之干涉的圣地呢？为什么它们的读音如此相似，而"西膜：Sumer"与"寿麻：Soma"又这样古怪地"分离"，至今还找不到它们之间令人信服的联系呢？如果能够寻获它们的联系点与沟通处，一切的混乱与迷惑不全都迎刃而解了吗？这，请看本书下文专节。

但苏美尔—巴比伦是不是有 Soma(酒)一类的仙草或生命水呢？有的。最明显的是吉尔伽美什在深渊所取得的能够起死回生的"仙草"。乌特那庇什提牟对他说：

> 这种草像〔　　〕似的〔　　〕，
> 它的刺像〈蔷薇〉也许会〔扎你的手〕，
> 这种草若能到手，你就能将生命获取。①

这好像是某种水草，又好像是仙人掌(巴比伦印章屡见圣兽卫护"仙人掌"形神树，参见专节)。这非凡的草，"人们靠它可以长生不老"，它的名字就叫：

① 《吉尔伽美什》，赵乐甡译，辽宁人民出版社，1981 年，第 95、96 页。

西普·伊莎希尔·阿米尔(义云"返老还童")

吉尔伽美什说:"我也吃它,好重返少年,青春永葆。"①它能够保持青春和性能力,看来也是一种壮阳剂,不死草。所以,象征淫荡和性力的蛇,为它的"香气"所吸引(灵芝最具"香气"),就把它叼跑,更新了自己的生命,只留下"蛇蜕"②(蛇、蛇蜕与仙草其实也可相置换),弄得英雄嚎啕大哭。这里当然埋藏着"蛇医"或神蛇"盗仙草"的母题,我们有所讨论。

苏美尔—巴比伦的生命树或仙草是多样化的,麻类、棕榈、果枣、仙人掌、巴旦杏或无花果直到蘑菇形都有,我们也大略涉及。还有一种"月亮仙液"最像印度的不死仙药 Amrta—Soma。

两河平原最重要的大母神伊斯塔(Ishetar),像月亮那样使自己也让人们死而复生,手段之一就是挥洒甘露,所谓"月亮灵液"③。她的埃及同格神伊西丝(Isis)掌握着一种黑根白花的魔草,"被认为是跟苏麻(Soma)或蒿麻(Hauma)相同的药物",是用月亮神树制成的,能"赋予人永恒不朽的神性"的"饮料"④。是否也与中国和印度月中灵药"苏摩"或"蛤蟆菌"同型,目前还不清楚,但是古代苏美尔—巴比伦和古代埃及同样"迷信"某种迷幻性的月中仙草却肯定无疑。

《山海经》的寿麻,母型是棕榈、椰枣或大麻;南亚的苏摩,母型是大麻或蛤蟆菌——它们作为"迷幻药"或"仙草",常常跟曼陀罗、仙人掌等转换生成(参见专节),我们既不能把它们的真实

①② 《吉尔伽美什》,赵乐甡译,第95、96页。

③④ 参见〔美〕哈婷:《月亮神话》,蒙子等译,上海文艺出版社,1993年,第199页。

面目或种属看得太"活",也不能太"死"。

它们多属神话性药物,在巫术仪式上用作致幻剂,并且被认为具有"壮阳补阴,延年益寿"的功能,能够借以"不死"或"长生",特别是用来沟通天地与神人。这些在新旧大陆都是普遍性的,至于具体的"神秘植物"(例如"苏摩：仙菌")是否在各大洲之间流转与播化,则需要谨慎对待。

麦克唐纳在一本支持华森氏"Soma：蛤蟆菌"假说的著作里提出,"苏摩"(Soma)并不是南亚的特产;大约在公元前1500年,雅利安人开始由北方向印巴次大陆迁徙。他们带来对"Soma：蛤蟆菌"的狂热崇拜。在古老的维达人宗教教义里,便有"Soma"的信仰和仪式,这成为婆罗门教和印度教的重要基础①。《梨俱吠陀》里就有千首左右歌唱Soma(酒)的颂诗。在雅利安人携带Soma进入印度的征程中,是否也带来苏美尔—巴比伦及其文明和宗教的影响呢?或者,Soma之类兴奋剂为雅利安人所常用,当他们由中亚高原进入南亚和西亚之时,难道不会把它们"传布"到上古西、南亚洲文化里去?

某些世界史家认为,苏美尔的文化"同印度的远古文明有些相似";"苏美尔人经商的一些遗迹曾在印度西北部发现"②。所以,"他们在种族和文化方面可能与当时居住在恒河流域的民族有十分密切的关系"③。

苏美尔人跟印巴次大陆的联系的确相当迷人。

亚瑟·凯斯的研究性假说是:"追寻古苏美尔人的根源,可

---

① 参见陈士瑜、龙长祥:《致幻蘑菇与拜物教》,《化石》1986年第4期,第8页。

②③ 〔美〕爱·伯恩斯等:《世界文明史》,罗经国等译,商务印书馆,1987年,第1卷,第67页。

以从阿富汗和俾路支向东，直到离美索不达米亚1500英里左右的印度河谷。”①他这话说过不久，考古学家就在印度河谷发现古代高级文明遗址，其中“若干长方形的戳印，它的形式、打印方法和印文的内容都和苏美尔发现的戳印完全相同”②。（有人还认为中国的印章也源自苏美尔—巴比伦。）摩亨佐·达罗与哈拉巴遗址里某些文物跟西亚、北非的古老文明遗物确实有许多惊人的相似之点。这些必定牵涉到东亚文明，首先是华夏文明的跨文化研究，当代学人已达成“上古世界：远古地球村”是个整体的共识，我们的《山海经》考释只是涉及“万一”，希望更多的语言人类学家、考古人类学家参与领导这一研究。

许倬云曾说：

> 公元前第二个千年期的中叶，几乎处处都有意义重大的族群移动。在中亚，印欧民族一批一批南下进入印度次大陆，根本改变了当地的民族成分及文化型态。印欧民族也西南行，进入西亚地区，引发了西亚的族群生态的变动，既有 Hurrians，Mittani，Hittites 之出现，又推动了 Amorites 的侵轶地中海东端海东走廊的地区，埃及受 Hyksos 的扰乱，以及“海上族群”(peoples of the sea)的活动，都与这一西亚—东欧地带的变动有关。我相信亚洲内陆，由中北亚东迤今日的西伯利亚及蒙古，以及南迤今日的新疆、西藏，也尝受族群连串大移动的波及，而有其一波接一波的“推背行”。③

①② 〔德〕西拉姆：《神祇·坟墓·学者》，刘迺元译，三联书店，1991年，第333页。

③ 许倬云：《西周史》（增订本），三联书店，1994年，第11页。

这跟我们的讨论关系太大了。当然很难确定某种功能性、制度性或精神性的事物是在哪一浪，哪一波里漂行，但是它们最可能在这种浪潮或波动里播撒，则是无疑的。

上古的地中海周边世界各个文明之间决不是封闭而无交流和播化的。西亚和北非、西亚和南亚之间肯定是有交往和相当水平的文化播散的。近年，许倬云又指出，即令是埃及象形文字也受到所谓"观念传播"之影响。

> 在埃及文字出现时，考古学的证据又显示，在埃及出现了圆筒印章及梯形的原型金字塔。印章图像有两河特有的芦苇船图像，与长颈动物对立交缠图像。原型金字塔的造型则与两河人工堆砌的高台(ziggurat)十分相似。①

而某种(也许是几种)麻醉性、刺激性或兴奋性"仙药"的使用，恐怕还是遍布新旧世界、遍布亚非欧和美洲大陆的事情。所谓 ziggurat 的"塔庙"或山形台坛，我们在讨论"昆仑"时也要涉及。类长颈鹿的"交颈"造型，中国也已发现，我们拟在研究"四方五行"及上古艺术所涉"四灵"(麒麟)时再予复现。

---

① 许倬云:《接触、冲击与调适:文化群之间的互动》,《中国考古学与历史学整合之研究》,历史语言研究所会议论文集之四,1997 年,台北南港,上册,第 76～77 页。

“西膜”所指

“寿麻”又涉及《穆天子传》卷二的“西膜”。

己卯，天子北征，赵行□舍。

庚辰，济于洋水。

辛巳，入于曹奴。……

壬午，天子北征，东还。

甲申，至于黑水，西膜之所谓“鸿鹭”。

郭注说，黑水与洋水同出昆仑山西北隅，东南流；西膜是“沙漠之乡”。曹奴、顾实说即“疏勒”，在喀什喀尔河之上（案：郭注说的是“大黑水”，“布隆吉尔：疏勒河”与此相关）；卫挺生说，当在罗善岭（Roshah Mt.）之北萨雷兹帕（Sarez pamir）之境；洋水支源，今之巴尔塘（Bartang）河。

前此，沈曾植先生曾说：“西膜，音绝类须弥（Sumeru）。……而汉西南之冉駹，亦即此‘西膜’之同音异字欤？”①这样，又把“西膜”或“寿靡：寿麻”跟须弥山拉在一起，令人头昏目眩。

其地望一时难定。但“西膜：寿麻：寿靡”肯定是音转关系，而都关涉 Sumer。所以必须一起考虑。

岑仲勉以“西膜”当巴比伦古地 Samas（此与“Sumer：寿靡”关系甚大）。他说：

① 沈曾植：《穆天子传书后》，《亚洲学术杂志》第 3 期，1922 年。原刊未见。引自王国维等。

〔《穆传》〕提到西膜语言的地方，都属于今新疆范围内，《汉书·西域传》之南道。而特提"西膜之人"只有文山之处，可见文山是彼时西膜的住地。①

其对音，"据 Alberuni 言，巴比伦古名 Šamas；又一说，巴比伦原分南北两部，北邦名阿卡德（Accard），其较大的一省名 sippara of Samas，Samas 即 Šamas 之异拼，得与汉语'西膜'《切韵》（sieimak）相对"②。

他说，他从前研究《汉书·西域传》，曾猜想鄯善是"巴比伦移民之裔"；今读《穆天子传》，"更增强我的臆想"③。而我们曾猜测阿尔泰山麓"秃头人"或系苏美尔人的一支，岑氏竟以为他们曾移民于帕米尔—昆仑一线，真是值得深入批判的趣事。

使得问题更加复杂的是，"西膜"（或"寿麻"）又涉及：

闪族（Semites，即闪米特人，旧译"赛模"、"赛姆"）

塞种（或赛人，即 Sake 或 Sacae，见于《汉书·西域传》等，或译"萨伽"等）

例如，章太炎先生说：

泰西人谓红海左右之国若亚细亚（亚述）、腓尼基、巴比伦、亚拉伯，以及犹太，皆曰"赛模"民族（案即 Semites，"闪米特人"；说近刘师培），实为欧洲种族宗教之鼻祖，"赛模"

①②③ 岑仲勉：《中外史地考证·穆天子传西征地理概测》，中华书局，1962 年，上册，第 25～26 页。

之称，著自草昧。此西膜即赛模，而“膜稷”则犹言“戎菽”也（即西膜出产之稷）。①

章氏又表示西膜约当“苏木”（Sumer）②；甚至又可引申为《汉书》之“塞种”③。早期中西关系理论之混乱由此可见一斑。刘师培说：“塞王本居大夏，后徙罽宾、疏勒西北，均其种，大夏沿今阿母河，罽宾在今阿富汗东，疏勒即今喀什噶尔，捐毒、休循均在其西，是由葱岭达中亚，均塞种所居。”④ 其实“塞”之言 Sacae 或 Scythia，仅首音与“西”略似，韵母完全不同。“西膜”非闪非塞，倒是跟 Sumer 有些接近。

丁谦《穆天子传地理考证》也说：“西膜，人种名，一作‘仙摩’，一作‘塞米的’（案即 Semites），一作西米科特，《汉书》所谓‘塞种’是也。亚西里亚国（即本传西王母之邦）为其种人所建设，当时葱岭以西，皆在此国势力范围之内。”

这观点跟章太炎、刘师培大体一致，也是混乱的。

常征氏亦略持“西膜：塞种”之说：

> “西膜”或西膜亦译索密、萨莫、谢米，为上古时代自阿尔太高原及西伯利亚平原南下的一大部落群，《史记》或省称之曰“塞种”（《周书·突厥传》或省称之曰“索”国）。其主要部分固在中亚，小股则进入河西走廊，在河西走廊武威地

---

① 参见章炳麟：《膏兰室札记·冯夷（363）》、《穆天子传丛说（438）》，《章太炎全集》，上海人民出版社，1982 年，第 1 集。

② 参见章炳麟：《馗书·序种姓》，中华书局，1958 年；参见《章太炎全集》，上海人民出版社，1984 年，第 3 集，第 176 页。

③ ④ 参见刘师培：《史篇》，《国粹学报》第 51 期。

区者，即《穆天子传》所载之“西膜”。①

谨案：所谓“闪族”(Semites)为上古时期活跃于西亚北非的游牧民族，深目高鼻，长面窄颧，最突出的特征是有浓密的须髯，跟现在的沙特阿拉伯、伊朗等人在种属上相当接近。而苏美尔人主要是务农，其种属虽然一时难定，却可肯定决不是闪族人。

塞种(Sake, Sacae)则纯然是白色的(古)欧洲人种(或称高加索人种)。粗疏些说，略当于活跃于阿尔泰一天山及以东的斯基泰人(Scythians)，跟闪族、跟“西膜：寿麻”、跟苏美尔人都没有什么关系(下文我们要专门介绍，这里先予排除)。

《穆天子传》(卷二)说昆仑丘前居民以“膜拜”之礼接受赠赐，其礼甚奇，疑出西亚。而“拜手”之礼之影响中原，恐怕为时更早。一者，《山海经》传说中先商、先周，甚至黄帝时代，已与西域有某种接触；再者，甲骨文“夒”字已见拜手稽首之形；三者，《穆天子传》卷二已说：

□柏夭曰：□封膜昼于河水之阳，以为殷人主。

无论诸家怎样曲说，抑或岑仲勉氏“膜昼：穆护：Mogu”之说能否成立，此“膜昼”必与行“膜拜”礼之“西膜”有关。暂存阙疑之义。

“膜昼”可在河水之阳为“殷人主”，异解亦多，但其与殷人有某种亲切关系，则可无疑。“膜拜”或“拜手”之礼，我们将在“巫师”章专节讨论。

---

① 参见常征：《周都南郑及郑桓封国辨》，《河北大学学报》1978年第3期；常征：《穆天子传是伪书吗？》，《河北大学学报》1980年第2期。

辛亥前后早期“新史家”易受“新奇”的西方远古史理论（例如中国人种文化西来说）的影响，且借以抵制传统历史观①；但是他们究竟不熟悉世界史，又来不及对中国上古史做过细的分析、比勘，自然不免粗疏与讹误。

岑仲勉就批评说，Semites 是闪族，或译塞米、闪米特人，跟“塞种”完全是两回事（参见《两周文史论丛》等）；“西膜”与“塞种”相关，容或可能。当然，“塞种”之说，疑难也多。

赵俪生说：“观隋、唐类书中，提到西域概念时，有时作‘西胡’，有时作‘西极’；那么‘西膜’会不会是与‘西极’、‘西胡’、‘西域’是同义的一个词呢？”②那么，此词的骨干或关键又转到“膜”上。

“膜”、母音近，所以有人又说，“西膜”即“西母”（西王母），但是《穆天子传》分明别有“西王母之邦”；西王母之族属、地望异常复杂，本书有专章分别讨论。

一般学者只说西王母或西膜之地在甘、青高原，其实《山海经》西王母所居“群玉之山”已远达密尔岱。《穆传》西王母之邦更远在其西北（另详）。

穆王“甲申至黑水，西膜所谓鸿鹭”，鹭字上古音在来纽鱼部，是“鸿鹭”读如 hala、hara（哈喇），为 kara 之音转，以称“黑水”之“黑”。小川琢治《穆天子传考》就说，“鸿鹭”约当突厥语 Kara（《先秦经籍考》下・193）。跟西域人所称 Karausu 是相当的（只是此为小黑水，应指叶尔羌河南段或某支）。

目前所知，训为“黑”义的 kara 或 hara 俱源出梵语，本书反

① 参见刘师培：《史篇》，《国粹学报》第 51 期。

② 赵俪生：《〈穆天子传〉中一些部落的方位考实》，《中华文史论丛》1979 年第 2 辑，第 291 页。

复论证，“昆仑：混沌：鸿鹭”文化语词丛均由 kara 生出；只可惜我们不懂苏美尔语，不知道“鸿鹭：kara”于彼有否对音词。依上，“鸿鹭”音译 kara（黑）或 hara，xala（黑）。

【鸿鹭】

鸿 rōng
鹭 la
] hara：kara，或 * hal

它们还可能构拟为复辅音字：* rlā。依然可以摹写 rlā。

kara（黑）是大西域直到北亚若干骑射--游牧民族的词汇：黑。它可能是人类文化性的“元语词”之一，略当于“混沌”。

如果历史语言学家能够证成“西膜”确指 Sumer，而苏美尔语有“kara：鸿鹭”的对应词，并且意义为“黑”的话，那就是世界文化史上划时代的大事！

又者，刘尧汉说，彝语“黑”读如“昆仑”。“彝族崇尚黑色”，也因为皮肤黑；住居“昆仑”的“黄帝、西王母是远古羌戎氏族部落的首领或名号，从羌戎周文王和羌戎遗裔的肤色黑，于是羌戎古居昆仑便有‘黑’的含义”①。

彝语、羌语某些语词跟梵语、突厥语等的“叠合”，确实不应忽略。有人甚至想从而远推苏美尔语语源，希望专家有以教之。

如果上面的假说有些理据的话，那么，可做出若干推测：

——苏美尔语、梵语之间有相互“借词”现象；

——不论是人类“元语词”，抑或像“妈妈”（mama）那样人类几乎唯一的“同音词”或“原语词”，“kara：黑：鸿鹭：混沌”将

① 刘尧汉：《中国文明源头新探》，云南人民出版社，1985 年，第 101 页。

是揭示东西方上古文化秘密的锁钥；

——"西膜"或"寿麻"这个关键词将不但对应 Sumer，而且对应东西方人民都熟悉的仙药与迷幻剂 Soma（苏摩酒），甚至还可能兼指古印度宇宙大山 Sumeru（须弥山），也许上古西亚、南亚和中亚人都用这种仙药为神圣地名；

——它关系着最重要的自然宗教、巫师及其名称，即 Shaman（萨满/沙门/施糜/羡门）的来源，还牵涉到某些巫王、神官、君相尊号的语音背景（至于"西膜：寿麻"跟西王母、跟塞种、跟闪米特人名称的某种"相似"也给人牵附之可能，必须予以澄清）。

这些严重的问题当然远非我等区区民俗神话学者所能谈论，只能简单提出以待高明。

西亚文化与中国文化

除了西亚与华夏"同种同文"或苏美尔人来自中国的臆想之外，从前有些学者相反地主张中国人种发源于西亚。例如英国查尔默斯（John Chalmars）《中国人种的起源》便主张此说。法国人拉克伯里（Lacouperie）《中国古代文明西方起源论》更说中国人起源于"两河之间"的美索不达米亚平原。他的"证据"之一是突厥—维吾尔语里的"伯克"（Bak，Bek）一语转化为汉语之"百姓"，义为贵族（Bak 与所谓"不咸"的语音关系，下文也要涉及）。这个学说深深影响辛亥时期的中国学者。例如刘师培说，"中国文化与埃及同出于西亚，故古代文字亦同出一源"，除了象形文字同出埃及一系外，中国文字出于巴比伦"锲形"文字（今称

楔形文字),"锲、契古通,故文字古称书契;且八卦为锲文之鼻祖"①。殊不知"楔文"、"契文"都是后人对于古文字的命名而非原有(楔文系在粘土上印刻,契文则在甲骨金石上镌刻)。他又说,"神州民族兴于迦克底亚(Chaldea)";"泰帝、泰古者,即迦克底之转音"②。章太炎说:"方夏之族,自科派利考见石刻,订其出于加尔特亚(Chaldea),东逾葱岭与九黎、三苗战,始自大皞,至禹然后得其志,征之六艺、传记,盖近密合矣。"③黄节说:"克利比谓中国太古民族自加尔特亚巴比伦转移东下。近时学者谓加尔特亚即古所谓葛天(章炳麟说);巴克(Bak)者'盘古'一音之转。"④黄不同意克说。而昆仑或名巴尔布哈(蒋廷锡:《尚书地理今释》),"巴尔布哈,殆与巴克尤近,其为昆仑本名邪?且帕米尔诸土番(案指维族等)称其酋长亦曰伯克,然则以高山名其酋长,则谓巴克民族即昆仑民族"⑤。其实 Bak 跟《山海经》等的"不咸"关系倒很大。

甚至有人企图以 Bak 或"巴尔布哈"与 Balled Men 相比附,以为都是希罗多德所说东方路上的"秃头人"。而胡朴安则将拉克伯里氏之"昆仑:花国"与"华夏"或"华胥(氏)"相粘连⑥。

法国人奥派特(Oppert)的理论也大抵如是。

英国人贝尔(C. T. Ball)有《中国文字与巴比伦文字》之作,认为中国象形文字来源于苏美尔早期楔形文字,郭沫若曾援同其"帝"之古文类似米(星)之说而影响较大;贝尔还认为苏美尔

---

① 刘尧汉:《文字学史序》,《国粹学报》第 4 卷第 4 期,第 1 页。

② 刘尧汉:《国土原始论》,《国粹学报》第 2 卷第 3 期,第 1 页。

③ 章炳麟:《訄书·序种姓》,第 42 页。

④⑤ 黄节:《黄史》,《国粹学报》第 3 卷第 1 期,第 5 页。

⑥ 参见胡朴安:《中国政法史略》,《国学丛编》第 1 卷,第 9 页。

人跟中国人都起源于中亚，是“秃头人”为其“中间环节”矣。德国人李希特霍芬(Richthofen)的《中国》提倡华夏人种来自古于阗，则又为此说提供了一个文化与人种学上的“桥梁”。中国人种或世界人种都“起源”于中亚的理论也与此密切相关。

20世纪80年代以来，有人提出西亚楔形文字与彝文“同出一源”，所谓岣嵝碑“蝌蚪文”跟巴比伦文字有渊源关系等等，多属无根之说。

1986年，四川广汉三星堆商代晚期“窖坑”里发现的青铜人像等，又引起其中是否有中亚、西亚文化成分的争论。因为此前青铜人物立体造像主要见于战国以后。世界早期大型青铜雕像主要见于埃及、西亚和希腊①。三星堆青铜人面既有“蒜头鼻”的蒙古人种面相，又有高鼻梁、窄脸颊、大眼睛的“非蒙古人种”而近似中亚、西亚居民的形象。中国早期文物罕见的黄金面罩则是迈锡尼文化的特征——但那是“展开式”的，且有宽边；广汉三星堆“黄金箔”则紧贴青铜人面。前者力求“复现”死者面貌，后者则程式化较强。而两河流域乌鲁克神庙女神殿伊娜娜(Inanna)女神白色大理石雕像(参见插图40)，“原先可能覆有一层金箔或铜箔”，躯体可能为木制②。三星堆铜面也可能“套”在木雕像上，现已腐朽无存(不排除吊挂、排列、抬举等形式)。霍巍注意及此，还指出：“西亚地区的许多人物立像均采取双脚并拢，站立于台座之上的静态姿势，庄严有余而动感不足，也与

① 参见白建钢：《四川广汉出土商周青铜雕像群》，《美术》1987年第2期；范小平：《古蜀的系列青铜人雕像》，《美术》1988年第7期。

② 参见〔埃及〕尼·伊·阿拉姆：《中东艺术史(古代)》，朱威烈、郭黎译，上海人民出版社，1985年，第29页。

图 40　伊娜娜女神

（两河流域乌鲁克神庙造像，白色大理石）

这位女神面容有些地方像东亚人，注意她的“连眉”（跟“独目人”有干连的防风氏也“连眉”而“一目”）。据说她脸上本来覆有一层金箔或铜箔，躯体为木制，有的学者联想及广汉三星堆人像脸上也或有金箔，也可能“套”在木雕上。

三星堆的青铜立像意趣相近。”①

广汉三星堆器物坑出土四件青铜五“辐”轮形器。其形极似战车车轮（或其“模型”）。巴纳德敏锐（但有条件地）表示：“三星

① 霍巍：《广汉三星堆青铜文化与古代西亚文明》，《四川文物·广汉三星堆遗址研究专辑》，1989 年，第 41 页。

堆青铜'车轮'显然就是一种外来文化的产物，或许可以在公元前第一千年中期古代中东曾一度向西繁荣的某种文化中找到其文化源头。"①他制作的集合图（参见插图41）中，举出了西亚的许多同样的车轮。但三星堆者决不是实用器——它根本无法"装配"，也不能"使用"。商周间蜀中无车，器物坑里并无任何车马痕迹。所以有人以为是"祟日祭"中的"太阳轮"②。林向更聪慧地指认其为"盾饰"③。我们则倾向于认为这是一件有外来嫌疑的轮形摹制品，最可能用来"吊挂"或"饰盾"，但是无论饰物抑或模型，都可能带着"意义"或"象征（性）"——也许正是象征宇宙运动或时空流转的"太阳轮"（参见"山祭章·干舞"节）。

饶宗颐先生反对中西远古文化来往的无根据猜测，尤其反对"泛埃及主义"的北非—西亚"殖民"中国的理论，指称"初期双方隔膜，有此种扪象之可笑论调者"。而且把郭沫若《说支干》的巴比伦传来说，归于这种"影响"的结果④。

但他指认，西北发现的"十"或"卍"或"⊕"字符号可能跟西亚哈拉夫（Halaf）遗址女神肩上的同类符号有关系（参见"伊赛

① 〔澳〕诺埃尔·巴纳德：《对广汉埋葬坑青铜器及其他器物之意义的初步认识》，雷雨、罗亚平译，《南方民族考古》第5辑，1992年，第40页。

② 参见屈小强等：《三星堆文化》，四川人民出版社，1993年，第171页；刘少匆：《雾中的王国——三星堆文化杂谈》，三星堆博物馆，1998年，第38～39页。

③ 参见林向：《蜀盾考》，《四川文物·三星堆古蜀文化研究专辑》，1992年，第22～23页。

④ 参见饶宗颐：《澄心论萃·16至18世纪之中国与欧洲会议主题讲辞》，胡晓明编，上海文艺出版社，1996年，第403～406页。

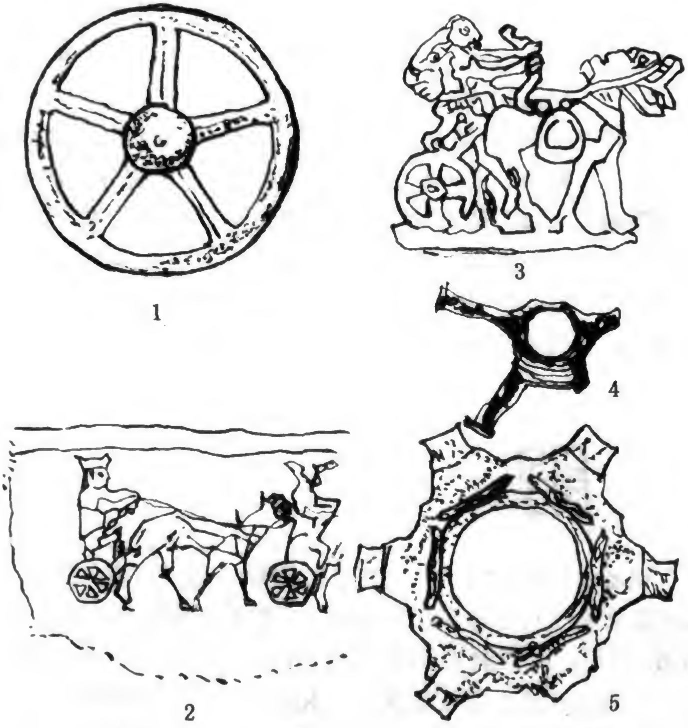


图 41　青铜轮形器和车轮

（1. 轮形器，或“太阳轮”，广汉三星堆出土；2. Hasanlu 金碗图纹，公元前 900 年～前 800 年；3. Luristan 雕塑，公元前 800 年～前 700 年；4. 法国 Langres 出土五辐车轮残件；5. Hallstart 车轮。采自巴纳德）

广汉三星堆出土青铜轮形器，或说太阳图案，或说盾牌饰；可能是象征宇宙生命运动的“太阳轮”。巴纳德说，如果是车轮（或其模型）的话，则与中东的有辐车轮相似，暗示着上古时代东西方的交往。

顿人与乌孙月氏"节)①;大河村型仰韶文化时期陶缸《水鸟衔鱼石斧图》的×形符号跟近东安那托利亚(Anatolia)地区表示"富庶"的×形符号相似②。

他还参考邓聪《舞人纹彩陶盆考》的材料,说哈拉夫遗物上也有手拉手的舞人腰下系尾的图画,说,"合以十符号在西亚流行的普遍看来,新石器时代东西亚之间有些共同性存在,这些问题正等待我们去作进一步的探索"③。

又者,被怀疑有中亚—西亚体质成分的"三星堆人",所谓"祭坛"中层四位似巫者的冠沿上镌有类卍形符号:

识者已知其为"十"为"卍"字纹的繁化(从太阳纹演变为雷纹或雷火之纹),而与马家窑文化马厂类型彩陶图纹一致(参见插图 42)④。饶宗颐则更早提出,青海一带彩陶上的卍形符号——他以为是古羌或氐羌的文化因子——与西亚陶器卍纹的一致,实在涉及中西交往史的重要问题⑤。其实早在内蒙古

① 参见饶宗颐:《历史家对萨满主义应重新作反思与检讨——"巫"的新认识》,《中国文化的过去、现在与未来》,中华书局,1992 年,第 409 页。

②③ 饶宗颐:《澄心论萃·彩陶鹭鱼画与青海舞人图案》,第 270、271 页。

④ 参见樊一:《三星堆寻梦》,四川民族出版社,1998 年,第 85 页。

⑤ 参见饶宗颐:《说卍(Svastika)——从青海陶文谈远古羌人文化》,《饶宗颐史学论著选》,上海古籍出版社,1993 年,第 10 页。

图 42 “十”字族符号

（左上：西亚埃利都陶器纹饰；中：西亚特洛伊女神；右上：美洲古代符号；下：青海乐都柳湾出土陶器）

十字纹及其繇变的卐字、卍字、𠀋字等见于西亚、中国西北（乃至美洲），其间有否“播化”关系尚待澄清，却是一条重要线索。多数学者认为“十”字族文化符号丛表现的是阳光四射，象征繁盛、财富和繁育。跟所谓额间刻纹（太阳神目等等）关系特大。

赤峰石棚山新石器遗址(M52)陶罐上已发现类似符号①:

或以为是"雷"、"电"、"神"之类"原始文字"②。其实仍与"阳火"相关。

在神话传说民俗方面,中国跟中亚、西亚乃至北非、南欧的"因子播化"关系,叶舒宪在《英雄与太阳》,萧兵在《中国的文化精英》等书里已有所讨论,本书也屡有触涉,这里只提醒一点。关于"物异—田野型"弃子("弃子",神话学归属于 Exposed Child Type),萧兵已借鉴戴友荪等的学说,揭示"狼孩"故事在世界草原游牧地带的整体对应性与可能播化性,本书也不时提及。叶舒宪则认为中国与苏美尔—巴比伦神话史诗的"母题重合率"远远超出 2,而阿卡德王萨尔贡一世(Sargon,前 2334～前 2279,参见插图 43),作为世界性"飘流—河海型"弃子的祖型,可能以最活泼的传说要素,影响到东方的几乎所有的同型故事;"从传播途径上看,所有这些民族或国家都处在欧亚大陆文化传播带地区周围"③。这样就迫使我们省视"综合型"弃子英雄后稷(周弃)传说的多元要素和复合来源的问题(参见专节)。

---

① 参见李恭笃:《昭乌达盟石棚山考古新发现》,《文物》1982 年第 3 期。

② 陆思贤:《神话考古》,文物出版社,1995 年,第 100 页。

③ 叶舒宪:《英雄与太阳——中国上古史诗的原型重构》,上海社会科学院出版社,1991 年,第 240 页。

图 43　萨尔贡一世

（巴比伦造像）

阿卡德王萨尔贡一世(Sargon,前 2334～前 2270)是世界上最古老的"飘流—河海型"英雄弃子。或说其故事影响遍及东西方。他显然已具闪米特人高鼻深目、窄脸、多须髯的特征,不再是可能起源于中亚高原的苏美尔人,而是"外来者"。

理论神话学家指出，所谓“泛巴比伦主义”(Pan－Babylonism)的核心或基石，“是断言所有神话都是源于星相，根本上都是‘历法神话’(Calendar myths)”①；因为，只有巴比伦的占星术具有“宇宙论”的规模，它把人世间的一切现象及其变化与星空的运动整齐而严格地“对应”，从而发展出有“内在一致性”的哲学史前史或原始性思维“世界观”——天/地/人是一个有序整体，宇宙万物是一个相互影响、严整对位的大生命系统。有人说，中国占星学乃至“天人合一”、“天人感应”的宗教神话哲学都远源于苏美尔—巴比伦。尤其是“黄道十二宫”、“十二岁名”、天干地支和二十八宿等都来自巴比伦(或包括印度等的“转输”)。当然，这个学说不但充满“经验材料和证据方面的空白”，而且仅用纯粹经验或单纯实证的方法，正如恩斯特·卡西尔所说，远远不能解决神话的“统一性”、本源和实质，直到所谓“历法神话”的开始或由来等重大问题②。例如郭沫若的《甲骨文字研究》以为中国古代天文学上的“十二辰”等来自苏美尔—巴比伦。他提出：“由甲骨文字之字形，十二岁名之发音，更参以历来之天文传说，得知古十二辰实即黄道周天之十二恒星，而此十二恒星，则与古代巴比伦之十二宫颇相一致。”③我们觉得，其牵强附会、生拉硬扯之处甚多。只是“摄提格”等十二岁名颇似译文，其中或有经过中亚—北亚游牧民族之传递而远源于西亚天文学者，也未可知(可以参看《楚辞的文化破译》有关“摄提(格)”等来源、意义之介绍)。

①② 参见〔德〕恩斯特·卡西尔：《神话思维》，黄龙保、周振选译，中国社会科学出版社，1992 年，第 21 页。

③ 郭沫若：《甲骨文字研究·释支干》，大东书局，1931 年，下册，第 64 页。

赫罗兹尼氏也说："古代中国天文学上的观念也是在苏美尔—亚克得天文学的间接影响下发展起来的。"①他甚至认为中国象形文字也受到巴比伦尼亚文字"间接而遥远的影响"②。这里显然有 Ball 等人学说的影子。这些都是要求更积极更坚强的证据来澄清的。

据李约瑟介绍，奥尔登贝格(Oldenberg)曾提示，巴比伦天文学里有一种原始型"白道"(lunar zodiac)，"为亚洲各民族所普遍接受"。贝措尔德(Bezold)认为，巴比伦与古代中国在"五星占(验)"方面的思想相当一致。李约瑟则说："人们简直可以这样想，东亚的赤道'月站'(所谓 nakshatra 与 al－manāzil)是在公元前一千纪中期以前(大概是很久以前)起源于古巴比伦天文学的。"③这方面的争论至今没有休止。这里只是略作提示。

《山海经》与亚洲地理

以上西亚/中国文化关系问题首先涉及"敏感的"《山海经》历史地理。现代学者已开始认识《山海经》广泛地涉及战国及其前的亚洲(神话)地理。当然，像卫聚贤先生那样说《山海经》是"印度人"墨子的学生随巢子作的，他由印度经缅甸、云广、福建自海道北上，"把所到的山〔川〕都笔记起来，加上印度婆罗门教

---

① ② 〔捷〕赫罗兹尼：《西亚、印度和克里特上古史》，谢德风、孙秉莹译，三联书店，1958 年，第 133 页。

③ 〔英〕李约瑟：《中国科学技术史・天学》，科学出版社，1975 年，第 4 卷，第 1 分册，第 195 页。

的神话"[①]，是很难接受的。虽然《山海经》确实可能涉及南亚次大陆的某些风物，例如"寿麻"极像"苏摩"(soma)，圣木"曼兑"音近"曼陀罗"(mandra)，等等，决不仅仅是《海内经》偶尔一提"天竺"(那倒可能是汉以后人妄加的)。卫氏后来也改变了说法，以为《西山经》、《北山经》、《中山经》"为中国人作"，《海外南经》、《海外西经》为竖亥作，《海外东经》、《海外北经》为大章作，只有《南山经》、《东山经》"为美洲人作"[②]——他晚年便着力于此[③]。当然多属臆测，只有个别细节可以省思。

更加奇特的是苏雪林先生，她认为《山海经》"为阿剌伯半岛之地理书，古巴比伦人所作"，5篇《山经》所记为"半岛西北阿美尼亚高原及其四境之诸山"，《海内》、《海外》诸经"则里海、黑海、阿剌伯海、印度海、地中海之记载也"[④]。她的《屈赋研究》系列诸书主要是论证中国许多神话由西亚输入，或为其变体，不免牵强附会，而间有精彩和富于启示之闪光点。她说，它是"两河流域地理书"，但又说系由弟子们笔录的"邹衍的讲义"而假托禹益[⑤]，证据比较贫弱(参见1999年海峡两岸苏雪林学术讨论会的有关论文)。师事苏氏的杨希枚先生也说，《山海经》儋耳所居涉及欧亚大草原(Eurasian Steppe)，所谓"大泽"及"旷原"等，纵

---

① 参见卫聚贤：《古史研究·山海经的研究》，商务印书馆，1935年，第2卷上册，第254页。

② 参见卫聚贤：《美洲发现中国文字》，巨轮出版社，1970年，香港，第88页。

③ 参见卫聚贤：《中国古代与美洲交通考》，巨轮出版社，1970～1972年，香港，第1～6册。

④ 参见苏雪林：《昆仑之谜·引论》，1956年，台北，第7～8页。

⑤ 参见苏雪林：《屈原与九歌·屈原评传》，广东出版社，1973年，台北，第107页。

然未到里海(Caspian Sea 即"西海"),至少已至咸海(Aral Sea)。至于西王母之邦与昆仑丘,如果"不解为黑海之前,红海之后,阿拉伯半岛,沙漠右侧的两河流域,显然没有另外更适合的地方了"①。

后来苏先生的看法似乎更进一步。百岁之后,她说,是苏美尔人动乱之后散居各地,进入中国留下了一部《山海经》。

> 他们有一支逃向地中海沿海诸国,有的逃向希伯来民族根据地,有的逃向希腊,有的逃向印度,有的由印度洋沿海向东航行,再沿海东上,达于山东半岛,认为可以停留,遂由登、莱二州登陆,占据了山东全境,建立了一个雏形的西亚国家(?)。他们以泰山当作西亚的大丛山,他们的仙山,即昆仑(案指 Ziggurat)。谓泰山处于大地正中,在大地脐上。……②

后来,"苏美尔人"后裔邹衍乃创大九州、五德终始说,作《山海经》。"相传《山海经》又名'邹子书',乃邹衍来华后,与其弟子合著;屈原《天问》地理部分,多引自《山经》"③。此说当然无稽(笔者曾为苏先生九秩晋五华诞作论文《世界中心说》④,但仅止于揄扬先生的"齐"为"世界脐"之理论,上古时"世界脐"决不仅

---

① 杨希枚:《古饕餮民族考》,《民族研究所集刊》第 24 期,1967 年,台北南港,第 8 页。

②③ 苏雪林:《我一生研究楚辞之成绩》,《中国国学》第 26 期,1998 年,高雄,第 155、157 页。

④ 参见萧兵:《世界中心说》,《庆祝苏雪林教授九秩晋五华诞国际学术研讨会论文暨诗文集》,文史哲出版社,1994 年,台北。

止于西亚、"中齐"，先生亦早言之)。然而无论南亚或西亚人创作《山海经》之学说，都强调作者曾登陆并居止于青齐沿海；我们也大体认为此经为齐人所编整，它的海洋色彩太明显了。

说到《山海经》涉及"大西域"乃至中亚、西亚草原与高地，欧洲的学者如敏斯(E. Minns)的《希腊人和斯基泰人》，赫德逊(G. Hudson)的《欧洲与中国》等，都有些精到而又谨慎的看法，我们将不时加以征引。

我们还曾引证，梁启超先生曾猜测《山海经》是中国"最古之译本书"。他可能跟章太炎、黄节等一样暗中接受拉克伯里理论的影响，说《山海经》殆为"我族在中亚细亚时相传之神话，至战国秦汉间始写以华言"，所以名物多中土所无，语法较习见文籍"诡异"①。这个说法的前提是(大部)华夏族人来自中亚高原，操中亚语言而非三代以还之华夏—汉语。这当然陷于丐辞判断。但是在研究的早期，就有那样精锐而勇敢的眼光，可谓难得之至，所以，作为"先驱"，他们的言论容或偏至、穿凿乃至稚拙、荒谬，其开辟、创先之功却不可没②。

在当代，孙文青较早指出，《山海经》地理不限于中国版图，它广泛写及"现在的越南、老挝、柬埔寨、泰国、马来亚、缅甸、那迦、不丹、尼泊尔、克什米尔；苏联境内中亚的乌兹别克、哈萨克的一部分，西伯利亚的唐努乌梁海、贝加尔、赤塔以及堪察加、千岛、库页(岛)到海参崴的绝大部分；蒙古、朝鲜和日本、琉球"③。

① 参见梁启超：《饮冰室文集·翻译文学与佛典》，第14集。

② 参见萧兵：《中西上古文化交流点滴——苏雪林与"泛巴比伦主义"》，《海峡两岸苏雪林教授学术研讨会论文集》，1999年，黄山—台南。

③ 参见孙文青：《山海经时代的社会性质初探》，《光明日报·史学副刊》，第114期，1957年8月15日。

可惜没有看到他的详细论证。看来荷兰学者式莱格尔(Sheleger)的《中国史乘中未详诸国考证》给了这个说法以相当坚实的依据——遗憾的是这部趣味横生的小杰作对于中亚和西亚地区注意得不够。

凌纯声先生则概括道:"《山海经》乃是以中国为中心,东及西太平洋,南至南海诸岛,西抵西南亚洲,北到西伯利亚的一本'古亚洲地志',记述古亚洲的地理、博物、民族、宗教许多丰富宝贵的资料。"①

这是目前为止"亚洲地志说"比较权威、也比较严肃的理论(本书较少征引他的学说,因为已多见于我们的《楚辞研究》和"文化破译"两系列)。

卫挺生假设,《五藏山经》是战国时燕昭王听其师邹衍之"大言",组织派遣青年,分"五路"探险,写出来的华宇内外的田野考察报告。这就使得"中华民族之地理知识东达太平洋(日本东京湾),南达印度洋(孟加拉湾),北达北冰洋(鄂毕湾),西达中亚(阿富汗北部及浩罕之玄池)"②。除了探险作业云云纯属臆测外,基本上是"亚洲地志说",特别标出了中亚(月氏—吐火罗斯坦,这必然涉及所谓"西王母之邦"的撒马尔汗—费尔干纳—塔什干一线)。他有关《山海经》和《穆天子传》的历史地理研究并非凿空之谈,间有可采。

蒙文通先生则严谨地说,《山海经》所记确已越出中国版图,它是一部研究"中亚、东亚各族人民上古时代生活斗争和民族关

① 凌纯声:《中国边疆民族与环太平洋文化》,联经出版公司,1978年,台北,下册,第1577页。

② 参见卫挺生:《山海经地图考·弁言》,中华学术院,1974年,台北,第3页。

系的作品"①。"中亚"云云，尤值注意。

王兆明也说，《山海经》的认知领域，"在东方已达日本、库叶岛和南太平洋诸岛；西方达到中亚和西亚地区；北达西伯利亚乃至极圈以内；南至今中南半岛。这一广大的认识领域正是我们中华民族后来政治、经济和文化活动的主要地域"②。他也推及西亚，证明中国学者的眼光已逐渐"开放"与扩大。除了极少数毫无根据地无限推扩以外，学者们对于《山海经》涉及域外历史地理者，我们都尽力注意且加采择；但是，包括我们在内，这些研究多停留在"假说"或"推测"的阶段，证据还有待进一步发掘和认证。

上述这些学说，极少数是民族沙文主义和自我中心幻觉、国家中心主义的某种流露，这些我们已在理论部分以及《中庸的文化省察》等书里有所责难③；"亚洲地志"理论大多数在学理和史实上颇具价值或启发，我们希望能够在新的"地球村"或跨文化、跨语种的全球观念和视角之下，小心谨慎地探索先秦时期中外文化，尤其是亚洲各地区文化在因子水平上的接触与交流以及其在《山海经》里的反映，既不受闭关锁国、夜郎自大的传统观念的控制，又尽力避免中心主义妄想的迷惑，而实事求是地考据省辨一些发人深思的史实，又小心翼翼地提出一些令人困惑的问题或假说，以供学术界的批评讨论参考。

---

① 参见蒙文通：《研究〈山海经〉的一些问题》，《光明日报》1962 年 3 月 17 日。

② 王兆明：《〈山海经〉和中华文化圈》，《东北师范大学学报》1994 年第 5 期。

③ 参见叶舒宪：《本土主义和全球化对文化认知的潜在制约——以〈山海经〉研究为个案》，《中国文化与世界》，上海外语教育出版社，1998 年，第 6 辑，第 108～122 页。

第二章

草原之路“七种人”
(希罗多德《历史》与《山海经》之比照)

先秦时期的中原通过新疆地区与中亚、西亚有间接交流,已为多数学者承认。《穆天子传》、《山海经》(也许还该包括已佚的《禹本纪》)等的许多记载涉及“草原之路”上的重要站点、人种和风光,也已为中外学者逐渐地“再发现”;司马迁表示不相信《山海经》里的神话昆仑等等,但他明明说张骞之前,西域已有“蜀布”、“筇竹杖”。公元前4世纪左右,希腊的亚里士多德等人已确知中国的丝绸。学术界一般也承认在张骞之前东西方之间已有一条更艰险、更隐蔽的“前丝绸之路”,而不仅是“草原之路”。

西方的史籍,从希罗多德《历史》开始,也多涉所谓“斯基泰文化—贸易之路”及其重要站点、人种和风光,现在也逐步得到“再解释”而“复原”(本书仅就前人的考证做一些简略的介绍)。他亲自在公元前450年左右游历黑海北岸,访问过斯基泰人等。他还利用了前人的记载,例如最重要的阿利司铁亚斯(Aristeas)的《独目篇》(Arimaspea)。

这部已佚的长诗说到“伊赛顿”、“独眼人种”、“格律普斯”,

还说道："在这些人的那面则又是领地一直伸展到大海的极北居民（即 Hyperboreans）。"（4·13、上·271）①

这些极富神话学趣味的人种、地名，仔细考据、复原起来，又会有确切的地望，至少具有"大致的"母型。

在希罗多德笔下，斯基泰人的居住地从黑海和阿速夫海北岸向内陆展延至顿河流域，尔后就是萨尔马提亚等族群，他们居住的主要是平坦的林带和草原，欧洲人也了解他们，但是再向东，则是"粗糙的和多岩的地带"，从"秃头人"开始，就是神秘的东西交接部了。

这里也是西方史乘里各种未详"奇人"的集中地带，其中最重要也最饶学术兴味的是"草原之路"（中亚段）的"七种人"（包括以怪物出现的群团）。这就是：

"秃头者"——阿尔吉派欧伊（Argippaei）
伊赛顿人（Issedones，或译"伊赛多涅斯人"）
山羊腿的人
"独目族"——阿里玛斯波伊人（Arimaspea）
看守黄金的鹰狮合体兽（Gryps，即 Griffin）
"掘金蚁"及其主人
"极北"的幸福民族（即 Heperboreans，或称"住在北风那一边"的人）

也许我们可以参照从前称呼少数民族为"特种民族"的做法，称呼他们为"特种人"——表示他们的奇特，丝毫不存褒贬。

---

① 〔古希腊〕希罗多德：《历史》，王以铸译，商务印书馆，1985年，上册，第271页。以下一般仅注原书卷次、节次，译本册次、页码（本书引文体例略同于《系列》诸书，多次征引者一般不再出脚注，仅在文内简注）。

这些奇特的“人”或“地”几乎都是神话传说性的。我们将努力确定其历史地理学大概“能指”，略及其思维或哲理之“所指”，着重其与《山海经》的趋同点或对应点（参见插图44）。以下分节讨论。

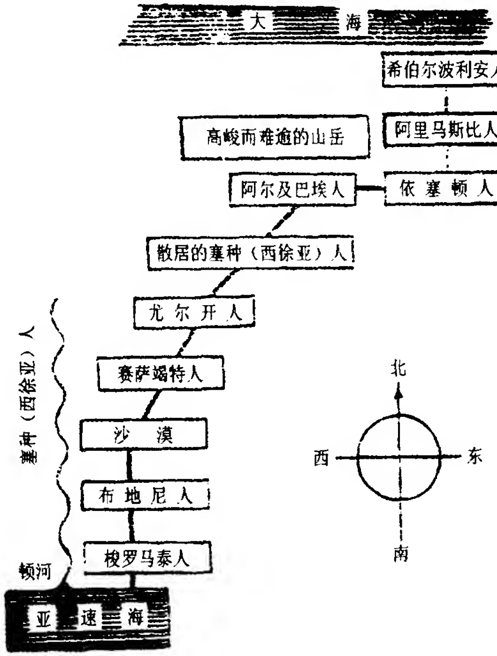


图44　希罗多德想象中的自亚速海到“北风以外”的示意（赫斯顿的构拟）

希罗多德根据传闻，半记实半想象地勾画出从亚速海到所谓“北风以外”地区的一些族团和地理概况，其中涉及广义“塞种”和“草原之路”几个重要人群者，大部分能在《山海经》里找到（经过变异的）对应点。

秃头人，哈萨克先民，或苏美尔“尹寺”

希罗多德《历史》涉及中亚许多地域和族团，其地望和名称，现在已难确知。我们也许更关心比较靠近阿尔泰山的一些记述，因为这里离中国国境几乎只有一步之隔，而且其风习也比较容易得到解释。让我们先从所谓“秃头人”开始。

> 这些斯奇提亚（Scythie，Scythian）所居住的地区，上面所说到的全部土地都是平原，而土层也是很厚的；但是从这里开始，则是粗糙的和多岩石的地带了。（5·23，上·275）

这一“粗糙”地带住的就是“秃头人”。

有人以为这里讲的是哈萨克斯坦北部的丘陵和沙漠，从塞米巴拉金斯克渡过额尔济河，经过此河与鄂毕河之间的草原，就到达阿尔泰山西麓了。在这里活动的正是哈萨克先民。或说他们喜欢以帕包头，以防风沙，所以被误认为“秃头人”。这是一个有趣的假说。

例如，至今哈萨克妇女还“用白布松松地将头颈（颅）包裹着，因为根据古代的风俗，头发是需要隐蔽起来的”，却“并不蒙面纱”①。这样远远看去，就像没有头发。

“秃头人”居住的地方，希罗多德说：

---

① 〔美〕乔治·彼得·穆达克：《我们当代的原始民族》，童恩正译，四川民族出版社，1980年，第97页。

他们每人各居住在一棵树下，到冬天则在树的四周围上一层不透水的白毡，夏天便不用白毡了。(5·23；上·275)

或说，这讲的是哈萨克和西伯利亚居民常用的“叶脱”(yurt)式帐幕。

《英国大百科全书》(1964 年版)“哈萨克”(Kazakh)条认为，这大概是说“他们住的是帐幕。现代哈萨克牧民终年住圆顶帐幕，用活动的木架子支起，移动时可以拆卸”(参见孙培良)。

哈萨克人的毡幕跟蒙古包类似，还表示基层社会组织，叫做“乌特”即“叶脱”(Yurt)，读音也很接近蒙古的“瓯脱”(Ordo)。“其中或是住着一个父权家长和他已婚的儿子，还有奴隶及其家庭；或是住着一些临时或固定联合的亲属”①。这种毡帐极其灵便，“内有轻巧的木架，外面盖着毡条，用绳索拉紧，能在半小时之内建立或拆卸”②。这种帐幕适应游牧生活，冬暖夏凉：“在风和日暖时它能完全敞开，阳光强烈时它能盖上，加上双重的毛毡就能御寒。”③这极像希氏所写。

希罗多德所说的“秃头人”所依的“高山”，“因为高不可越的山脉遮断了去路而没有一个人曾越过〔的〕这些山”(上·275)，亦即住居着“羊腿人”(“牧羊”的狄族)的这座山，指的是什么山呢?

有的学者认为是乌拉尔山。但乌拉尔山坡度大，山口多，并非不可逾越。从各方面看只有“阿尔泰(Altai)：金山”才能“满

①②③ 〔美〕乔治·彼得·穆达克：《我们当代的原始民族》，第 95 页。

足"记载里的那些"条件"。这里是盛产黄金的宝山，据说曾由鹰翅狮首的格里芬(Griffin)来看守。"秃头人"(Argippaei)在山脚居住，有人便径称此山为 Argippaei 山。伊赛顿(Issedones)活动在它的南边。"独目人"(Arimaspi)虽然在比伊赛顿还要"东南"的地区驰骋，但是由"羊腿人"传说暗示，它们实在跟后来的突厥人一样以"Altai：金山"为发祥地，至少也是根据地。这里确实是传说中的许多重要族群的原生地，可谓"人种摇篮"。

它还是东西方文化接触和交流的"热点"——我们记得，约当春秋战国时期出土有大量华夏式文物的巴泽雷克大墓就是在阿尔泰地区发现的。

英国人拉提摩尔说，阿尔泰山对于蒙新干旱地带虽然不像保存大量冰雪的昆仑山、天山对于塔里木盆地那样重要，但它是"气候的限界，每当炎季，山上的少量积雪消融，刍草葱茏，蒙人即驱牛羊至其巅寻觅牧场，更有重要者，沿其山麓，井泉连属，实大有益于行旅及牧畜事业。水泉的发源于阿尔泰山脉者(尤其东部为甚)，并无充足水量在地上流灌远方。水常渗入于遍覆山麓的碎石中，因此水分不致蒸发，仍继续潜流于地下。水在砂石之下，以毛细管定理而被吸上，故牧场得以润泽；而缘其潜行水道掘井，自能供与充分水量。如是则不仅可供畜牧之需，又可使商旅沿平行于阿尔泰山的'进行方向'而行，既有水草，同时又可避免险阻之路"①。

这就是阿尔泰山从牧场变为中亚重要商旅通道的重要原因。马雍、孙培良等认为这是所谓"昆仑"的母型，还有人以为它是西王母族主要居止活动地(分别参见专节)，自然地理条件优

① 〔英〕拉提摩尔：《亚洲腹地之商路》，田嘉绩译，魏长洪、何汉民编《外国探险家西域游记》，新疆美术摄影出版社，1994 年，第 131 页。

越是重要原因。

由阿尔泰山南向西行进，可达《穆天子传》写到的吉尔吉斯旷原，东、北两面均有路可行；沿杭爱山，即连接蒙古草原中部与阿尔泰山之地，再向北便进入西伯利亚与叶尼塞河盆地，东亚人由此西走，较自蒙古北部趱行而被贝加尔湖所阻为易。

也正因为这座艰险的高山地望被确定，秃头人指哈萨克先民的说法相对稳妥。新版《大不列颠百科全书》便认为，秃头人近在阿尔泰，而“独目人”则活动在中国边境（实际就是被称为“鬼方”或“戎狄”的游牧民族），这是目前多数学者的看法。

然而，Argippaei，赫德逊等的英译本都作：

Balled Men

Balled，一般英语词典的解释都是“秃子”、“秃头人”。它的词干Ball义为“球”，显然是以如“球”来描摹其形象。

但孙景尧教授面告，这本是英语里一个避忌的词，意指“没有阴毛”，第二期体毛不发达，Balled Men仍可指蒙古人种群团，或某种归属未明的非印欧古人种，甚或某种阉寺人群。“哈萨克先民”之说很难传达出这一层“深意”（但是至今为止，“哈萨克先民：秃头者”仍是一项有力的假说）。

又，《庄子·逍遥游篇》无极之外，有“穷发”之地，“穷发之北有冥海者”，或说这冥海（或称北溟）不是“北海：贝加尔湖”而最可能指北冰洋。因为这里有“其广数千里”的“鲸：鲲”在遨游，正是《山海经》北溟之神禺彊（鳗:鲸）的动物化身。然则“穷发”当指北西伯利亚大雪原，如旧注所说，“发”喻草木，“穷发”指“不毛之地”（陈鼓应《庄子》今注，第12页）。

然而马雍、王炳华等说，“穷发”即“秃头人”，在训诂上是契

合的；但在地望上相去极远，未足为据，却可备一说。

或说，Argippaei－Balled Men 是一种畸变的无毛人。有人见过无毛的猩猩（褐猿，Orangs－Outargs），甚至从而怀疑：人体的无毛是否也是一种基因突变而得到“保存”。朱冼先生报道说：“在人类内部，亦有身体完全没有毛发的；他们的牙齿也不完全，与棵犬上所见的一样。”①然而“秃头人”却是一个生活完全正常的群体。此说难以服人，而且没有“人种地理学”的意义。

希罗多德说，他们不分男女全是秃头，“他们是一个长着狮子鼻和巨大下腭的民族”，语言特殊，穿的是斯基泰式服装。

这里提供的信息，最重要的是那狮子般扁大肥短的鼻子，巨大的下腭，这些都是白种人眼里“非我族类”的重要面部特征。

一向被认为与秃头人对应的“哈萨克先民”，其种族成分极其复杂，据民族知识丛书里的“哈萨克族”的介绍，主要有：

塞种/乌孙/匈奴/康居（康里）……等等。②

这里最主要而古老的“塞种”和“乌孙”，根本不是狮鼻大腭的“黄种人”，考古发掘和现代人种学已确定其主要为白色的高加索人种。这跟希罗多德的描写是有龃龉的。因为狮鼻、大腭、“无毛”都不是白种人的特征。哈萨克先民纵有白种成分，肯定也有非欧洲人种的血统。只有他们穿著斯基泰式衣裳一点大致相合。

要之，希罗多德说的狮鼻大腭的非白色人种特征跟现代哈

---

① 朱冼：《生物的进化》，科学出版社，1958 年，第 247 页。

② 参见〔哈萨克斯坦〕贾合甫·米尔扎汗：《哈萨克族》，〔哈〕纳比坚·穆哈穆德罕、何星亮译，民族出版社，1989 年，第 16～27 页。

萨克人的种属倒是有些相合的；但是哈萨克上古先民的塞种、乌孙等却与《历史》“秃头人”相左。

这个矛盾极难解决。也许，“秃头人”本来就是血液混杂或者相反，是种系独特的古代人种，虽然具有塞种、乌孙先民等白种人特征，却又具有非白色人种，以及后来阿尔泰地区黄色人种的某些特征（例如狮鼻或第二期体毛不发育，“秃头”），血统较“纯”的欧洲人强调的是后一特征。

也许，哈萨克先民自中古以来，由于主要活动在中亚东部和西伯利亚南部，融进了更多的匈奴、突厥人的特征，所以现代哈萨克人把塞种、乌孙的白种人特征丧失殆尽。但是，突厥人却又是多须的，不会“秃头”。

这些解释都不圆满。也许，希罗多德所说“秃头人”根本就不是目前学术界所认定的“哈萨克先民”，而是另一支重要的非印欧人种，或者说某一性质未定的群团。

资料不足，研究未透，现在还不好贸然论断。我们对世界上古史，尤其是西亚人种的知识极其有限，只能略事猜测。

专家指出，历史上最著名的“秃头者”是苏美尔人（或其某氏族，某集团）。格鲁塞，法国的一位著名美术考古学家的观察是：

> 根据一些薄浮雕看来，苏马连（Sumerian）民族的特征似乎是“圆而略短的头颅，鹰嘴似的大钩鼻，剃光的头和颜面”。①

拉伽什王的形象（参见插图45），就是个典型。

---

① 〔法〕雷奈·格鲁塞：《近东与中东的文明》，常任侠、袁音译，上海人民出版社，1981年，第23页。

图 45　没有须发的古地亚

（西亚造像，公元前 2150 年，现藏巴黎罗浮宫博物馆）

古地亚是西亚拉伽什的一位“国王”，热心于建筑。他没有须发，圆头高鼻，连眉明眸。苏美尔人有一部分的相貌也是如此，所以可与“秃头人”相比附——他们或指滞留中亚的苏美尔人某种集团。

这位文化史家继续介绍说，泰罗（Tello）或拉伽什文化里所谓“羽饰人”薄浮雕，是公元前 3000 年作品（今藏罗浮宫），“这个人像表现出前述苏美尔人的全部特征：鹰嘴般的钩鼻，净光光的面孔；上身依照某种宗教仪节而赤裸着，下身穿着长裙”；另一件同一年代的拉伽什石灰岩板（参见插图 46），是“帕帖西”（Patesi，义近“巫王”）乌尔一尼那（Ur－Nina）和在他周围的一家人，这位君侯和其他的人都是同样苏美尔人脸型，更因为他们都科头薙发，颜面光净，此种特征遂更为显著①。

威尔斯说：“苏美尔人剃光头，身穿古罗马式的朴素的羊毛紧身衣。”②李平心等说他们形貌颇类蒙古人种。据说苏美尔人的头发是黑色的。他们的语言里有许多单音词（有人竟说它近似古汉语）。

我们在苏美尔石刻战士图中所见，他们戴着头盔——倒是有些像斯基泰式帽子，只是没有那样突出的尖顶。欧贝德时期墓葬出土的女性陶像（乌尔）和男性陶像（埃利都）也有“圆链形头饰”（参见“巫师—尹寺”章插图 191），只是顶部不那么尖，而被称为“蜥蜴形头”③，或“蛇形头”。或说，这是远古的人工头形畸变；或说，这也是一种“秃头”。他们手持“权杖”或“指挥棒”，“尹寺”节还要讲到。

在前举阿斯玛尔丘或“阿布”方庙“还愿像”雕刻群（参见插图 46）里，确实有“一个秃头、胡须理得很干净的人”。但他被认

---

① 〔法〕雷奈·格鲁塞：《近东与中东的文明》，第 28 页。

② 〔英〕赫·乔·威尔斯：《世界史纲——生物和人类的简明史》，吴文藻等译，人民出版社，1982 年，第 173 页。

③ 〔英〕塞顿·劳埃德：《美索不达米亚考古——从旧石器时代至波斯征服》，杨建华译，文物出版社，1980 年，第 37 页。

图 46　阿布神庙十二石像

（拉伽什文化石灰岩板，公元前 3000 年；其中四尊藏伊拉克博物馆，八尊藏美国芝加哥东方研究所）

这是所谓“帕帖西”（巫王）乌尔一尼那“集团”或其家族（亦称“还愿者”），他们有的“秃头”，或有长须；两手交握于胸（或说此即“膜拜”），或持“权杖”，可参照研讨之点甚多。

为是身份特殊的祭司。“其余的人有浓密的胡须，长的头发，这些都是用规整的皱纹和黑彩表示的，眼睛镶嵌贝和天青石”①。说不定苏美尔人只是强大的祭司（尹寺）集团“秃头”，第二期体

① 〔英〕塞顿·劳埃德：《美索不达米亚考古——从旧石器时代至波斯征服》，第 101 页。

毛不发育。

苏美尔人(Sumerian)的种属与来源是世界史上一大疑难。他们身材不高,第二期体毛不发育(部分胡须较长),黑发,语言里单音词汇较多,所以不像印欧人种却又不是蒙古人种;个别学者指认其为华夏人更无根据。如上,他们肯定不是后来才进入西亚的闪米特人(Semites)。看保留下来的苏美尔人像,眼大而圆,高鼻梁,有些是长胡须,很可能是古印欧人种的一个小分支,混杂着其他人种成分(参看卷首彩图)。

来源问题则更繁难。塞顿·劳埃德《美索不达米亚考古》暗示他们是两河流域的土著。但是有些学者认为他们起源于中亚高原,后来逐渐移徙到西亚。有少部分人滞留中亚,有时还向东运动,这一批人就成为东西文化交流的早期媒介。他们用种种方式纪念自己住居过的山岳。

美索不达米亚平原,旧石器时期就有人居住。在最重要的欧贝德文化期(约公元前 4300～前 3500),这里的居民或称为"欧贝德人",有人以为这就是进入两河流域南部的苏美尔人。但是克莱默认为他们根本是两种人,风俗和语言都不大一样①;创造乌鲁克文化(约公元前 3500～前 3100)的才是苏美尔人,可是其来源并不清楚。他们崇拜大气之神或"天"之神恩利尔(Enlil),他像颛顼氏一样"绝天地通",使"田野的种子"冒出地面,发明了锄头,并将其赐给"黑头者"(即苏美尔人,或泛指人类)②。

---

① 参见〔美〕S. N. 克莱默:《文明的摇篮》(中文版),纽约时报公司,1982 年,第 32～33 页。

② 〔美〕S. N. 克莱默:《苏美尔和阿卡得的神话》,《世界古代神话》,魏庆征译,华夏出版社,1989 年,第 78 页。

苏美尔或其某支、某群“秃头人”是否曾经在中亚出现，解决的前提是他们与中亚有没有瓜葛。

苏美尔人的人种学属性，目前较为普通的“猜测”是主要属于印欧人种，但是古亚洲人种成分较浓。他们最可能来自高原或山地，跟西北部印度有些往来。这，我们还要在巫觋章介绍。

有一种理论认为苏美尔人来自中亚高原。可惜还较难完全成立。

苏美尔人还有个重要的称呼：黑头人。

有人说，这是指他们的黑发。

但它跟中国的——

黎民

黔首

十分相似。事阙有间，不敢妄牵，录待高明。

赫罗兹尼认为，苏美尔人“可能包括印欧人和阿尔泰人的成分”①，他们“从乌拉尔山脉以东乞尔吉斯草原地带开始”，向西进入两河流域，向东则不但影响赫梯与古代印度，而且远远波及中国文化②。

苏美尔集团中包括古阿尔泰人成分，这一点就意味深长。如果不是苏美尔人种具有“阿尔泰”成分，文化史家就决不会说他们来自中亚山区。远古中亚人一支西迁苏美尔地区，部分滞留阿尔泰或乌拉尔山区，或者在以后回迁到中亚，都是可能的。这样才能解释中国上古文化里类西亚因子的由来。

---

①② 〔捷〕赫罗兹尼：《西亚、印度和克里特上古史》，谢德风译，三联书店，1958年，第311、312页。

西拉姆说："苏美尔语有些类似古土耳其语或都兰语。"①突厥先民和图兰族人正活跃在中亚高原。当然，语言不能决定人种归属，只是一根线索。吕凯等则明白地说："苏美尔人可能来自中亚或西伯利亚大草原。"②

房龙的通俗故事使用了专家们比较平实的说法：

> 苏美尔人从北方到来。他们是曾生活在山区的一个白人种族。他们一向习惯于在高山之巅祭拜他们的神。他们进入平原之后，筑起了人造的小山，在其顶端建起他们的祭坛。③

我们的看法与之较为接近（参见插图47）。

让我们最感惊讶的是，四川广汉三星堆相当于商代晚期（或说要晚到春秋战国时期）的巨型圆坑出土的青铜人头像或"面具"，有相当多一部分不像蒙古人种，跟同坑或同类坑出土的"蒜头鼻"头像截然不同。它们有大而圆的眼睛（只是眉眼外角向上高高挑起，与西亚人像不同），窄颧长颅，鼻梁高耸，（个别）还似"鹰钩"，这些都是（古）欧洲人种的重要特征（参见卷首彩图及插图48）。当然杂有非高加索人种成分也是显然的，例如高挑的眉眼，嘴和耳都出奇地"大"。有人干脆说它们"体现出明显的西

① 〔德〕西拉姆：《神祇·坟墓·学者》，刘迺元译，三联书店，1991年，第333页。

② 〔法〕G.－H. 吕凯等：《世界神话百科全书》，徐汝舟等译，上海文艺出版社，1992年，第71页。

③ 〔美〕房龙：《人类的故事》，柏利、张雪芳译，海南国际新闻出版中心，1998年，第35页。

图 47　苏美尔人头像

（石质，公元前第 3000 年末，现藏罗浮宫博物馆）

苏美尔人的特征：(1)高鼻大目，第三眼睑并不发达；(2)头颅、面部比较短而圆；(3)有的第二期体毛不发育，或生长较晚；(4)连眉（前举 Inana 女神同），这跟防风氏"连眉"，以及西域人以连眉为美相似。看来他们仍是印欧人种之一支，但混杂着古亚洲人血液。

亚或欧洲人的特点”;三星堆青铜文化,“是西方青铜文明向东传播,为蜀人吸收,同时兼受到殷商文明的影响所产生出来的”①。当然也有人认为它们“基本上仍属于蒙古人种东亚类型及南亚类型”②,看来以部分“西来”而有所“混血”的可能性较大。

屈小强等也认为“青铜人面”群里有些是流淌着外来人种“血液”的,那“高鼻、深目、颔下留一周胡须等特征给人以深刻印象,这类人物,不仅与同出的西南夷雕像面部特征不同,而且与成都指挥街发现的扁宽鼻的土著居民人头骨的特征不同,也与商代和商周之际华北以及长江下游的各种人面像的特征不同。显然,此种风格的人物面部形态造型,来源于中国以外的文化”③。

他们还以为,雕面的技法与风格也与近东艺术相似。

> 三星堆青铜人物雕像群的面部神态几乎雷同,庄严肃穆,眼睛大睁,缺乏动感和变化,尤其着意表现双眼在面部的突出地位,这同近东雕像的艺术风格一致。眼睛多在面孔平面上铸成较浅的浮雕,以明显的双眉和下眼眶来表现其深目,这也是近东雕像艺术习见的手法。对于人物雕像的现实主义表现和对于神祇雕像的极度夸张表现(如将眼球做成粗大的圆柱体,突出于眼睛外十余厘米,将耳朵做成像戈一样大而尖的式样,突出于双颧的斜上方),也与近东早、中期的艺术特点相同。对于神树的崇拜,则反映了这种文化形式从近东向南连续分布的情景。而这种上有奇珍

---

①② 参见朱伟:《“纪念三星堆考古发现60周年暨巴蜀文化与历史国际学术讨论会”侧记》,《文汇报》1992年5月6日。

③ 屈小强等:《三星堆文化》,四川人民出版社,1993年,第88页。

图 48　三星堆青铜人像

（四川广汉三星堆，商代晚期；萧兵摄于三星堆博物馆）

这些人像高鼻大目、阔嘴狭额，实在不像蒙古人种（同坑出土有“蒜头鼻”青铜头像，与此迥然相异）。或说这是中亚或西亚某支“远人”的造像，不无可能。

异果、飞禽走兽的神树，与中原商王朝的社树“桑林”是完全不同的，不能混为一谈。①

他们还认为，“祭祀坑”出现雕像，跟爱琴文明青铜雕像多出现于王陵、神庙，同样有“纪念”(?)和“祭祀”的意义②。这是一种比较大胆又不无理据的看法，所以不厌其烦加以征引。

仅就希罗多德转达的信息而言，苏美尔人跟秃头人确实有一些共同点，但同中又有异。

——苏美尔身份特殊的人物，例如祭司，或“En：尹”，剃光头，或因某种原因而无须眉，毛发阙如，却又不是“狮子鼻”；

——苏美尔人穿袍式羊毛紧身衣，头戴圆锥形帽，跟斯基泰人、秃头人服饰相似(斯基泰人只是在“战袍”下套上游牧民族发明的“马裤”而已)；

——苏美尔人的圆穹顶房屋跟中亚人的“叶脱型”毡幕在外形上略似(但前者标志农业民族的“定居”，后者则便于游牧)。

那么，有没有可能由于苏美尔的代表性人物，例如祭司阶层为宗教目的而“秃头”或竟“无须”，因而连一般苏美尔群团都被白种人称为“Balledmen”呢?

有没有可能，由于这群“传教士”一般游动性极强的祭司集团，把他们特殊的宗教民俗传播到中亚乃至南亚、东亚呢? 不能不说，这种可能性确实“低水平地存在”。

---

①② 屈小强等:《三星堆文化》，第 88 页。

德国人托马谢克(Tomaschek)对“阿尔吉巴”(秃头人)词源和词义的研究，有利于特殊“巫官集团”的说法。他认为它是……

〔突厥语〕Yargicibai(君主兼法官，或“断事官”)①

这不正是从“En：尹”推演来的吗？——“En：尹”正有君主、巫酋和高官的含义。

苏美尔有部分祭司是由“阉寺”担承的。

埃里奇·伊萨克说：

> 在青铜器时代的叙利亚和安纳托利亚，及某些时期的美索不达米亚本境以内(案：苏美尔人居止地)的祭礼中，阉人充当首要的角色。在卡帕多西亚(Cappadocia)，公元前19世纪亚述文书板上用“孔朗”(Kumrum)(阉人)这个名称作为僧侣的惯常头衔。②

巴比伦神话《易士塔(Ishtar)下地府》里有一位人造的“阉割者”(名叫Asushunamir)曾作为“神灵使者”到地府去为生殖与丰产女神Ishtar洒上“圣水”使之复活。弗雷泽指出，亚洲的

① 参见黄时鉴:《东西交流史论稿·希罗多德笔下的欧亚草原居民与草原之路的开辟》，上海古籍出版社，1998年，第3～4页。

② 〔美〕埃里奇·伊萨克:《驯化地理学》，葛以德译，商务印书馆，1987年，第145页。

繁殖女神往往“由阉人来奉侍”①，他们代表“阴阳合体”的大神或者能够获得女性力量的“神夫”②。可惜我们一时还无法从此得出种种“尹寺”跟“秃头人”、跟苏美尔—中国远古文化关系的结论，但这是一条重要线索。

叶舒宪《诗经的文化阐释》、《阉割与狂狷》等书曾介绍，古代埃及、古代印度、古代希腊罗马、古代波斯和阿拉伯，都有掌管祭祝或褓傅的，文化形态非常相似的净身祭司集团。但是目前还很难证实它们都来源于两河流域的宗教民俗。

中国上古也有阉割成为“净身祭司”的尹寺阶层。我们除了论证过“面无须麋”，男性激素阙如的“伊尹”为中国古史记载最早“尹寺”之外，叶舒宪还论述这类“阉割祭司”的文献证据和“意义”说：

> 班固《西都赋》中有“阉尹阍寺”四字并称之例，李善注：“铣曰：阉寺，皆刑余人。”可知尹在汉代仍可与阉、寺、阍并列指称被阉之人。……伊尹乃是介于两性之间的阴阳人，这对于确认原始之尹的净身祭司性质十分重要。③

他又说，尹、阉一声之转，阉尹、尹寺连称，保留着他们最初作为阉人的语言信息，以及“作为巫师、祭司长，很可能同寺人一样是为宗教目的而行净身礼”之文化传统。“尹”字读音还跟苏

---

①② 参见〔英〕弗雷泽：《金枝》，徐育新等译，中国民间文艺出版社，1981年，下册，第509页。

③ 叶舒宪：《诗经的文化阐释》，湖北人民出版社，1994年，第180、182页。

美尔—巴比伦的王者称“恩”(En)非常接近。伊尹作为中国最早的阉尹也具有“巫酋”的性质(参见专节)。

前图所见,苏美尔祭司或巫王(En;Priest King)才是真正“面无须眉”的“秃头人”(Balledmen),他们是否可能也是“阉尹”巫祝集团,因其强大而被推扩为“族群”呢?我们将在“巫觋”章里再次讨论此题。

中外学者曾经论述西亚苏美尔文化跟中亚——包括东斯基泰或塞种人等文化的相似点。许多作家例如凌纯声、苏雪林、杨希枚等还曾比较苏美尔跟华夏民俗神话的“播化性”,特别是“世界大山”的趋同性(我们将陆续引证)。但是比较可靠的主要是艺术考古上的某些义项,诸如:

——彩陶纹饰
——“兽斗”母题
——狮首鹰,或翼狮,即所谓“格里芬”(Griffin)
——短剑,三棱箭镞
——某些马具,车具
——四方形丘台坛庙
——“生命树”,或某种植物花叶实纹样

这些大部分被认为是苏美尔—亚述—加尔特亚文明对欧亚草原的影响。也可能它们最初就有了“分支”。其中多数各有“独立”的起源也说不定,不能作为确凿无移的证据。

要之,所谓“秃头人”,学术界一般以为指哈萨克先民。

但有可能指苏美尔人(Sumerian)滞留在或回迁到阿尔泰山以东的一支,或者特种群团(例如尹寺)之“误传”。

Sumer，作为地名，读音很像《山海经》的“寿麻”（寿靡或西膜）；作为长生药和迷幻剂，“寿麻”则相当于印度的 Soma（波斯的 Huoma）。这跟“秃头人”可能指苏美尔淹留中亚的巫觋“En：尹”以及在他们控制下的人群集团紧密相关。可惜二者都是丐辞判断。

伊赛顿人和乌孙、月氏

希罗多德《历史》说，玛萨格泰人（Massagetae，或译玛撒该塔伊人）住在“东方日出的方向”；隔着“阿拉克斯”河，跟伊赛顿（Issedones，或译伊赛多涅斯）相对。“阿拉克斯”（Araxes）即 Jaxartes，旧译“药杀水”，今称锡尔河（阿拉伯语为 Saihun 河）。这就是：

玛萨格泰人

北

————锡尔河————

南

伊赛顿人

这一带是后来“康居”（北）和“乌孙”（南）活动的地方。伊赛顿地区略当现在的吉尔吉斯草原地带，一直延伸到天山之麓，塔里木盆地的边缘，大体在伊犁河与楚河之间。

从战国后期到汉代初期，这里活动的是什么样的大集团，而相当于伊赛顿呢？

公元2世纪，希腊作家托勒密（Ptolémée）《地理志》根据去过中国的希腊丝绸商人的记述，写到"丝绸之路"和一些重要站点（参见卷首彩图的托勒密地图）。他说到公元2世纪以前伊赛顿（Issedones）活动地域的情况。

> 在阿尼巴人（Anniboi）以东是加里奈人（Garinaioi）和哈巴纳人（Rhabanai）；他们的南面是阿斯米拉亚地区，位于同名山脉以南；在这些民族以南一直延伸到卡西亚（Kasia）山区，便是人数众多的伊赛顿种族。（戈岱司，第33页）①

阿斯米拉亚（Asmiraia），一般认为指库卢格塔格山或昆仑山脉的一部分。而喀西亚（Kasia）山一般认为指——

> 昆仑山（李希特霍芬，白鸟库吉，戈岱司）②；
> 昆仑山和阿尔金山（赫德逊）

过去我们都以为汉以前的乌孙非常弱小，其实不纯然如此。

这样，公元前后，库鲁克塔格到昆仑山脉之间的广阔地区，塔里木盆地北面的绿洲链带（含罗布泊），所活动着的"大民族"除了乌孙，恐怕没有别的可以承膺的了。赫德逊根据《史》、《汉》及其注释概述乌孙的迁徙情况说，早在战国末年，乌孙就开始西

---

① 〔法〕戈岱司编：《希腊拉丁作家远东古文献辑录》，耿昇译，中华书局，1987年，第33页。简称戈岱司，注出页码。

② 参见〔日〕白鸟库吉：《塞种考》，见王古鲁编译《塞外史地研究译丛》，商务印书馆，1936年，上册，第315～316页。简称《塞外》，注出册次、页码。

迁,进入塔里木北沿。虽然在昆莫之前,乌孙还不甚强大。到公元初的两个世纪,由于月氏已西逾葱岭,乌孙才"成为塔里木附近一带最强大的一个部落"①,即马、班所谓"大国"。其实乌孙成为西域"大国"的过程早就开始,只是因为比匈奴弱小,居止又分散不定,所以在战国时代未受到汉代那样的"重视"罢了。汉前乌孙人骨在西域的密布可证。

韩百诗(Louis Hambis)在其主编的《中亚历史与文明》(1977)里说,公元前后,塔里木盆地居住的是乌孙与月氏,这两个民族很难具体考订和辨别,但乌孙肯定就是伊赛顿人②。汉布里(Gavin Hambly)《中亚史》则以为伊赛顿人就活动在阿尔泰地区③。这里很可能是乌孙活动的东缘。他们的"先民"跟公元前10世纪就在"西域"活动的塞人关系密切。

莫任南更加明快地说,希罗多德所说"东边日出"之所,指的是卡斯披亚海(即里海)以东那片"一望无际的平原"(《历史》1·204),阿拉克斯河是锡尔河。玛撒该塔人既住在里海以东、锡尔河以北的大平原,那么与之隔河相对的伊赛顿人"当在天山、罗布泊一带"④,这里住的是乌孙人⑤。白鸟库吉等也曾说伊赛顿

① 参见〔英〕赫德逊:《欧洲与中国》,王遵仲等译,商务印书馆,1989年,第14~15页。

② 参见〔法〕韩百诗:《中亚历史和文明》,耿昇摘译,《中国史研究动态》1981年第4期,第14页。

③ G. Hambly, *Central Asia*(《中亚》),New York, 1969,P. 20;参见王治来:《中亚史》,中国社会科学出版社,1980年,第1册,第41页。

④⑤ 莫任南:《从〈穆天子传〉和希罗多德〈历史〉看春秋战国时期的中国交通》,《西北史地》1984年第4期,第55页。

已到达塔里木盆地的北沿①。

《史记·大宛列传》以大宛（约当 Ferghana）为坐标，说乌孙在其东北向二千里，属于游牧性的“行国”，“控弦者数万，敢战。故（过去）服匈奴，及盛，取其羁属（匈奴羁属的小国），不肯往朝会焉”（10·2161）。什么时候“既盛”？决不会在朝夕之间。《传》云，匈奴西边小国乌孙的兴盛在“狼孩”昆莫壮年，他“长守于西（城）〔域〕。……收养其民，攻旁小邑，控弦数万，习攻战”（10·3168）。老单于死后，他“远徙”（大概向伊犁河流域发展），“中立”。《汉书·西域传》略同。乌孙为“小国”，是汉初乃至汉前之事。传说不拘泥年代。

韩康信以考古—体质人类学之证据支持公元前10世纪前后天山和伊犁河流域有高加索人种的“塞人”活动的说法。他说：

> 在公元前第一千年，在天山山谷和广大的中亚境内居住过有联盟关系的塞部落，他们的文化与黑海沿岸和北高加索的斯基泰部落接近。②

金兹布尔格称，天山—阿赖地区的一批公元前7世纪至前3世纪的头骨属“塞—早期乌孙”，暗示他们是乌孙先民。伯恩斯坦说，到了公元前5世纪～前3世纪，已形成“乌孙综合体”。

---

① 参见〔日〕白鸟库吉：《乌孙考》，见王古鲁编译《塞外史地研究译丛》，第2册，第296～297页。

② 韩康信：《塞、乌孙、匈奴和突厥之种族人类学特征》，《西域研究》1992年第2期，第6页。

这批头骨基本上属欧洲(高加索)人种中亚两河类型①。我们知道,这里正是伊赛顿人活动的南界。

新疆昭苏木札特草原巨冢,新源巩乃斯河上游古墓等出土乌孙文物可作辅证(参见插图 49)。

羽田亨说,乌孙语“依现存资料认为是属突厥语”②,但其种族却更可能是“伊兰人种”③,后者是基本符合考古人类学的证据的。人种如此,乌孙所操应主要是阿利安语,或有古波斯语、先突厥语羼杂其中,证据不足,知识阙如,疑莫能明。

王明哲、王炳华据维吾尔族学者斯拉菲尔等所言:突厥语“Udi—”词根含有“凝固”、“凝结”、“跟着……走”等,引申则作“团结”、“联合”解。“—Sun”为动词第三人称命令式附加成分。依据语音、韵母的变化:

udi+sun→uy(i)sun→uysun

后者音译即是“乌孙”。此词与“团结”、“联合”有关④。

哈萨克族学者倪华德意见略同⑤;现代哈萨克犹有阿尔班等七八个部落团结、联合而为“玉孙”部落联盟。他们暗示,“乌孙”地域、族属等基本与哈萨克一致。

前苏联考古人类学家伯恩斯坦认为,乌孙是“塞克:斯基泰

---

① 韩康信:《塞、乌孙、匈奴和突厥之种族人类学特征》,《西域研究》1992 年第 2 期,第 7 页。

② ③ 〔日〕羽田亨:《西域文明史》,耿世民译,新疆人民出版社,1981 年,第 6 页。

④ ⑤ 王明哲、王炳华:《乌孙研究》,新疆人民出版社,1983 年,第 42 页。

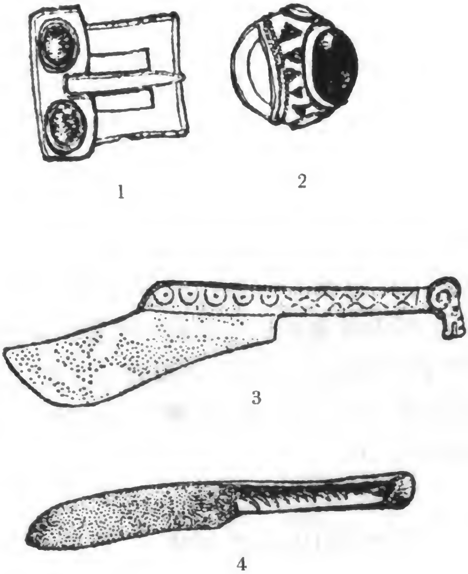


图49　乌孙文物

（1. 镶宝石铜带扣，2. 镶宝石金指环，新疆昭苏木扎特草原乌孙巨冢出土；3、4. 羊首和斜纹柄铜刀，新疆新源巩乃斯河上游乌孙墓出土。以上均汉代。采自孙机等）

乌孙的活动地域极其广阔，历史古老于汉代。乌孙、月氏与伊赛顿的关系值得刮目相看。

人”的一支，就是“伊赛顿”，前期称“塞”，后来称“乌孙”。“塞克和乌孙的遗存只是一种文化的两个阶段，汉文史料也指出乌孙联盟中有捐毒、休循和月氏（案：榎一雄、岑仲勉等以“休循”当

"伊赛顿"),明言他们是古塞种之后"①。所以他提出"塞—乌孙"文化连续体的概念②。他的证据之一是在新疆北部、西部,包括叶尔羌在内的青铜文化遗址陆续发现"斯基泰·〔南〕西伯利亚"纹样系统的器物(另详)。

"塞—乌孙"的文化中心在伊犁河—楚河之间及楚河流域,延及天山和帕米尔。这里正是伊赛顿的"东地"及展延区。这些地区跟《山海经》、《穆天子传》的西王母之邦有所叠压,所以先加介绍。

又据伯恩斯坦《塞族考古》称,在公元前 5 世纪,即中土战国时期,伊犁河流域,尤其是土尔根、伊塞克湖(阗池)、塔加尔湖和额尔齐斯河流域,都曾是所谓"祢王"塞种的驰骋居止之地③。这支"塞:乌孙"人就是希罗多德的伊赛顿;"祢"正是乌孙王昆靡之称号"靡"(mi)④。这个"昆靡:昆莫:昆弥"的王称(也许还涉及"昆明")跟中国文化、语言关系很大,我们在《中国文化的精英》等书里略有触涉,《楚辞文化》等书还暗示它们跟"芈/母/民"等文化字群相干,容有机会时讨论。

岑仲勉说,休循(或作"伊循")音近 Issedones(希腊名读如 Isséon);或说休循又即斯特拉波《地理志》之 Asii,而 Asii 音又略近"乌孙"。这也很微妙。日本学者榎一雄也说,"休循"可能得名于伊赛东。而休循正在乌孙"势力范围"之内。

"休循",或"伊循",岑氏说《切韵》拟音为·iziuen,相当

① ② 〔苏〕伯恩施坦:《中亚境内天山、七河地区的古代文化》,黄振华译,张志尧主编《草原丝绸之路与中亚文明》,新疆美术摄影出版社,1994 年,第 133 页。

③ ④ 参见张志尧:《阿尔泰、天山北部与东部的塞人—匈奴文化》,《草原丝绸之路与中亚文明》,新疆美术摄影出版社,1994 年,第 106 页。

于——

〔古波斯文〕isvan （《火教经》）

〔梵文〕iś vara

〔古突厥文〕iś bara

其义曰“王”（《地里校释》下·12）①。岑氏甚至以为其与“西王母”近音。

白鸟库吉《乌孙考》说，“乌孙”出于突厥语 uzun，义亦为“长”而近“王”（但“乌孙”的音义都有异说，主要有“水”、“凝结”等，另详）。余太山也说，“Isse〔dones〕：Asii：伊循”是比较接近的（说似岑仲勉）。“故 Issedones 人应即鄯善人（居于伊循），其旁所谓 Casius 或即 Altyn－taghili”②。这是汉代。其前呢？鄯善的建立者不也有高加索人种吗？

以上讲的是乌孙人跟伊赛顿人“特征”相接近之点，但也正是这些相似点里存在着歧异。他们活动的地域在战国时期已达塔里木盆地、天山南路一线；但也有人说他们（尤其是伊赛顿人）在公元前 5 世纪～前 4 世纪并没有在此间大规模地出现。那时的乌孙只是“小国”。

不少学者反对托马谢克、敏斯、赫德逊等伊赛顿活动在塔里木盆地的说法，以为太偏“南”。

马雍、王炳华便提出，伊赛顿人“只可能分布在楚河至伊犁

---

① 以上参见岑仲勉：《汉书西域传地里校释》，中华书局，1982 年，上册，第 12～13 页。简称《地里》或《地里校释》。

② 余太山：《塞种考》，《西域研究》1991 年第 1 期，第 29、31 页；参见余太山：《塞种史研究》，中国社会科学出版社，1993 年。

河之间"①。

黄时鉴根据阿尔泰山"高不可越"的情况设定(其实这无非形容之词,并非"无人越过"),说伊赛顿人"只能住在准噶尔盆地以东、阿尔泰山脉东南端的南麓和天山东部的北麓"②。这就相差得不可以道里计了。

他们倒都是所谓古欧洲人种。但族源并不清楚,族名含义未确定,读音也不甚密合。

但是目前找不到比乌孙(如果加上月氏的话)更切合"伊赛顿人"情况的重要族群,只能提供成说如上(异议参见岑仲勉等)。

"伊赛顿"的对应者,在纷纭诸说之中,我们不要忽视月氏人(月支见于《山海经》)。月氏人由河西走廊西迁虽然较乌孙略晚,但很可能有一支已先期西行(甚至有可能在远古时期他们东迁到敦煌地区时,有一支羁留在阿尔泰—天山地区),直达塔里木盆地。

如上所说,白鸟库吉等都认为伊赛顿地区的南线即在塔里木的北沿(《塞外》2・297)。

托马谢克较早提出这里(伊赛顿—塔里木盆地)的居民是月氏人③。

英国人敏斯(E. H. Minns)也说,托勒密地志的伊赛顿人,

① 参见马雍、王炳华:《公元前七至二世纪的新疆地区》,《中亚学刊》第 3 辑,中华书局,1990 年。

② 黄时鉴:《东西交流史论稿・希罗多德笔下的欧亚草原居民与草原之路的开辟》,上海古籍出版社,1998 年,第 6 页。

③ 参见孙培良:《斯基泰贸易之路和古代中亚的传说》,《中外关系史论丛》第 1 辑,1985 年,第 9 页。

很可能指“月氏”或“禺氏”(Ngütshi)①。他们被迫迁至“第二居地”塔里木。他们甚至可能从布隆吉尔河(即甘肃西北部的疏勒河,或称大“黑水”者)扩布到塔里木盆地,一直伸张到葱岭即帕米尔高原②。

敏斯关于伊赛顿即“月氏”人的说法受到赫德逊的批评。其一是,公元初的两个世纪,月氏早已西越帕米尔,进入吐火罗;其二,无论“月氏”或“禺支”(Ngüshi),都跟“伊赛顿”无法对音。倒是“乌孙”(U－Sum)有些像“希腊字形”。

其实,如果仅从对音看,无论乌孙、月氏还是别的,都没法跟Issedones完全调谐。

“乌孙”(U－Sum,Usun)跟“伊赛”(Isse－)之间也只是略似;“伊循”跟“伊赛”的读音接近些(参前)。中国文献记载,大月氏比乌孙进入塔里木盆地北沿还要晚些,但人类学材料表明,他们在战国及其以前,早就“存在”于所谓伊赛顿活动地区的南部。

(大)月氏之异写颇多。

月支(《山海经》,《一切经音义》)
月氏(《史记》,《汉书》,《伊尹四方令》)
禺氏(《逸周书·王会解》,《稽瑞》引作“愚氏”,《管子》)
禺知(《穆天子传》)
牛氏(《管子·地数篇》)

其“对音”异说之多,更无法枚举。

《山海经·海内东经》之首提到一串西域国名,古今专家都

①② E. H. Minns, *Scythians and Greeks*(《斯基泰人和希腊人》), Cambridge, 1913, pp. 109～112.

说是汉代史料(或其羼杂)。其云:

国在流沙外者,大夏、竖沙、居繇、月支之国。(328)

王国维《西胡考》以下都认为不是先秦材料。它确实跟《三国志·魏志》裴松之注所引鱼豢《魏略·西戎传》等后代史书十分相似。但我们坚持,这里保存着某些古老的真实。此节前文的"惇端"就是"于阗:Khotan"的最古旧的对译(参看专节)。

这里,"月支"的译法也比"月氏"古老(参见岑氏《校释》上·215,等)。

小川琢治的《先秦蕃族考》等文以为战国人已知"月支(氏)",此即《穆天子传》之"禺知",为古突厥语①。

üzi,Utshi:禺知,月支(氏)

其义为"三"②。此说虽牵强,但他认"禺知:月支"为先秦古族名,较"月氏"之译为更古老,却很重要。

《史记·大宛列传》唐张守节正义指出:"月氏"应读"月支"。

【支】中古音章纽支部,《广韵》章移切,音 tɕie

上古音章纽支部,音 ȶie

【氏】中古音禅纽纸部,《广韵》承纸切,音 ʑie

上古音禅纽支部,音 ʑie

---

① 〔日〕小川琢治:《北支那先秦蕃族考》,参见《先秦经籍考》,江侠庵编译,商务印书馆,1931 年,下册。

② 〔日〕小川琢治:《穆天子传考》,《先秦经籍考》,下册,第 210 页。

【月】中古音疑纽月部，《广韵》鱼厥切，音 ŋiwet

上古音疑纽月部，音 ŋĭwăt（所以月氏、禺氏或作牛氏）

如果仅从语音看，“月支”跟 Guti、(Massa)gètes 稍为接近些。

Guti→ŋĭwăɕtĭe.

(Massa)gétes→ŋĭwăɕie.

《管子》屡次言及“玉”出“禺知”之边山。有人以为所谓的“和田玉”并不都出在和田，可能就有“月氏”边山的出品。月氏不仅是贩玉的转运人。据饶宗颐介绍，有人取突厥“玉”名 qāsch，以解释“月氏”，kesh 或谓月氏即是“玉”之译名。“于阗与月氏有不可分之关系，于兹可见”①。所谓月氏“边山”，或说指《山海经》“边春之山”（即“葱岭：帕米尔高原”），或说指和田南山（昆仑）某峰，或说指阿尔泰山②——后一说较为近理。但战国时代月氏（跟乌孙同样）某支已达阿尔泰—天山以南，塔里木盆地以北的广大地区，这里正是伊赛顿人活动的南界（参上）。至少在时地上有一些相合之点。

“伊赛顿”包括月氏和乌孙还有一条辅证。希罗多德说伊赛顿对死者（例如自己的父亲）的头，“把它的皮剥光，擦净之后涂

① 饶宗颐：《上古塞种史若干问题》，张广达、荣新江《于阗史丛考》序言，上海书店，1993 年，第 11 页。

② 参见马雍、王炳华：《阿尔泰与欧亚草原丝绸之路》，《草原丝绸之路与中亚文明》，第 5 页。

上金”，还当作“圣物”来保存，“每年都要对之举行盛大的祭典”（《历史》5·26，上·275）。这是包含着某种讹传或曲解的游牧民族、包括所谓草原萨满教的重要风俗，虽然有人将其列为“祖灵信仰”，并且要求将其与“猎头”（Head hunting）区别开来，但事实上它们是有紧密联系的（参见本书对《山海经》“开题”与“列人”的论述）。我们都知道，月氏既是此俗的“受害者”，可他们实在也实行此俗。

翻开史书，除智伯故事外，最有名的是匈奴以月氏王之头为“饮器”（见《史记·大宛列传》，10·3157）。马雍前引文说，赵襄子漆智伯头为饮器“可能是从月支人那里学来的”。斯基泰人也曾猎取敌首，贫者裹上生牛皮；如是富人的头骨，“则外面包上牛皮之后，里面还要镀上金，再把它当做杯子来使用”（《历史》4·65，上·290）。直到元先，成吉思汗还把怯烈汗（Khan of Keraits）的颅骨嵌银使用。保加利亚人（Balgarians）也曾将罗马皇帝奈斯塞福拉斯（Nicephorus）的头骨镶上金子做器皿。这样做，最主要的目的是厌胜或“禁制”（Charm magic），不让强敌的灵魂或生命在其头骨上复活。这个办法多在草原游牧部落间进行。他们更加熟知、敬畏这种黑巫术。说月氏人亦行此俗恐无大错。

希罗多德所说伊赛顿人祭祀父祖的“镀金”头骨，其理由也同样，只是更为“积极”，是黑巫术的“白化”，系希冀祖先的勇气、智慧或“灵力”（mana）永远“驻守”在它最重要的器官之内，使群团的杰出生命和吉运得到延续和辉扬。这跟饱食父亲的遗体是同一巫术目的，比“祖灵信仰”更进一层。

所以，某些后进群团除祭祀“敌枭”外，还拜敬自己祖先的神

圣头骨。例如，西藏苯教就"赋予髑髅亲不可畏的含义"①；佛教密宗亦行此俗，"'修行有道'者和'贵人之头骨'，皆在'喇嘛教密宗修行'的制作材料之列"②。羌藏古俗与月氏人有相通处，颇值得注意。因为这些都有共同的原始宗教背景。

如前所说，此举的深层意蕴，除祖灵信仰外，还可能是祷求某种"精神性"的生命回归，或再生。有如张光直所介绍的埃利亚德理论所揭发，"人类和动物的灵魂或其本质生命力，一般聚居在头骨里，人类和动物能从他们的骨骼里再生"③；所以萨满巫们常常小心翼翼保护"伟人"的骨架，尤其头骨。易腐的肌肉是没有多少生命力或灵性的。

照《史记》看来，月氏人最可能保存其先王的头骨；所以匈奴人"反其道而行之"，用它做酒碗。

月氏的种属

吐火罗人前身的"月氏"属高加索人种，当然来自西方，很可能起源于中亚或西亚。有人说，月氏人实在就是斯基泰人的一支，古塞种之一。目前仍是一片迷雾。月氏人种的鉴定比起乌孙来，不但语言、文献和地下材料匮乏，理论上困难也很多。

《汉书·西域传》说，大宛以西到安息国，即从费尔干纳到波斯高原，"其人皆深目，多须髯"。这就把西徙以后的大月氏包含

---

① 杨德鋆：《说骨乐器》，《民族艺术》试刊号，1985年，第43页。

② 《世界珍奇文物》，德馨室，1979年，台北，第23页。

③ 张光直：《中国青铜器时代》，三联书店，1990年，续集，第129页；联经公司，1990年，台北，第128页。

在内。这主要是高加索人种的特征。

但是有的学者认为这是匈奴—突厥人种的外貌①。威尔斯的《世界史纲》在叙述匈奴侵逐月氏时，称他们是"血统上相同"者，后者由昆仑山脉东端到西端，进入雅利安人"西突厥斯坦"，并征服希腊化的大夏(Bactria)以后才与雅利安人混血，成为"印度斯基泰人"(Indoscythie)②。——其实这恰恰证明他们本来就是广义的Scythie—塞种，或雅利安种③。那么短短的一二百年，是造就不了新人种的。

近年，亨宁(W. B. Henning)提出个重要说法，公元前3000年末，巴比伦史料里提到一种"古提"人(Guti，主格形式为Gutium)，从波斯西部山区袭击巴比伦，后来逐渐向东转移，变成月氏—吐火罗人④。

Guti→月氏(进入河西再转回西域)
Tukris→Tukhara(吐火罗，曾活动于库车与焉耆)⑤

这就暗示，月氏"先民"(Guti)早就活动在中亚—西亚地区，也很早进入新疆，而后东进至河西活动，却有一部"滞留"或"再迁"到塔里木北沿一带——这就跟伊赛顿(包括其"先民")活动

---

① 参见张碧波、董国尧主编:《中国古代北方民族文化史·民族文化卷》，黑龙江人民出版社，1993年，第93页。

② 〔英〕威尔斯:《世界史纲》，吴文藻等译，人民出版社，1982年，第547页。

③ 参见〔日〕羽田亨:《西域文化史》，耿世民译，新疆人民出版社，1981年，第7页。

④⑤ 参见〔德〕亨宁:《历史上最早的印欧人》，徐文堪译，《西北民族研究》1992年第2辑。

的时空更加相合了。

亨宁的说法还不为一般学术界所接受①。但颇为饶宗颐氏赞赏，他把亨宁的理论转述得很明晰："Guti 与 Tukri 是孪生兄弟，是历史上最初的印欧人，他们在波斯的出现先于赫梯人之到达小亚细亚。"②

Guti 直达河西。Tukri(Tukhāra 人前身)到达库车和焉耆一带。"库车"(Kuči)或"龟兹"也是 Guti 的音转。

案：据岑仲勉介绍，柯努(Sten Konow)的《吐火罗语考》就认为"月氏"一名是"库车"(Kuči)的古称；或者说，月氏人开发并建立了库车(《地里考释》上·216)。

饶氏支持林梅村"卍"形符号是月氏人标志的看法，还指出，见于周原蚌雕的这一符号也见于西亚哈拉夫(Halaf)女神肩上③。

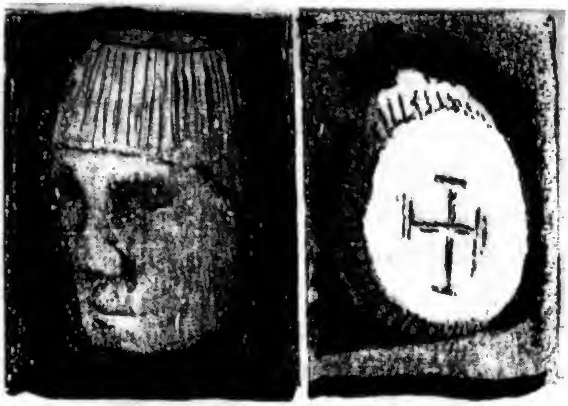
1980 年，在清理陕西召陈西周宫室遗址中，发现两件蚌雕人头像(参见插图 50，参见卷首彩图)。尹盛平描述道：

> 头像高 2.9 厘米，右侧残缺，是男子头像，戴有尖角状护耳翼的帽子。帽子顶部被锯割掉。由于帽子有尖角状护耳翼，而且越向上越细，帽子上刻着距离均等的竖细线条，间距上窄下宽，推断是一种毛织的尖顶硬高帽。头顶、下颌部以下亦被锯割断，形成横截平面，中间钻一小孔，孔径

---

① 参见徐文堪：《从一件婆罗谜字帛书谈我国古代的印欧语和印欧人》，《季羡林教授八十华诞纪念论文集》，北京大学出版社，1981 年，第 373～405 页。

②③ 饶宗颐：《上古塞种史若干问题》，张广达、荣新江《于阗史丛考》序言，上海书店，1993 年，第 2、3 页。



蚌雕人头像　　　　蚌雕人头像顶刻字

图 50　西周时期的白种人头像

(陕西召陈周初宫殿遗址出土,蚌雕,T45:6)

这个头像肯定不是蒙古人种而是高加索人种,或说"月氏",或说"塞克",总是证明着西周人已与欧洲人种有所接触。考古人类学证明,乌孙、月氏都是白种,或说他们(或其一)就是希罗多德《历史》里的"伊赛顿"。(参看卷首彩图)

0.6 厘米,圆孔内残留一截骨笄。①

另一件蚌雕人头像,大体如上,但其头顶横截面有一个𢀖字②。周原遗址建筑用绳纹板瓦阳面也有刻此字者③。饶宗颐

①② 尹盛平:《西周蚌雕人头种族探索》,《文物》1986 年第 1 期。

③ 参见陈全方:《周原与周文化》,上海人民出版社,1985 年,第 20 页。

先生以为此即甲骨文“巫”字，从而断定这是当时巫师的头像[1]。这，另作研究。

尹盛平认为，这蚌雕人像应属“塞种”，具体说来，就是居住在今甘肃、宁夏之间或河西走廊的月氏、乌孙人[2]。这跟同样属于“白色”的塞种之伊赛顿人关系太大了。

余太山也注意这头像的“尖角帽”，说这是典型的斯基泰小帽：“这种人虽是 Amyrgian Scythia 人，却被称作 Sacae 人（萨迦，即塞种）”[3]。

斯维至先生则很干脆地说，不但“允姓之戎”是塞种，乌孙也是塞种，深目高鼻，与蚌雕人头如出一范，“大宛、大夏、大小月氏也都混有塞种”[4]。他甚至认为《山海经》和《穆天子传》的西王母原来面目也是“塞种女王”（参后专章）。

林梅村认为，此西周蚌雕人像是吐火罗人（Tukharas，更早写作 Toxri）的形象，他们也戴这种斯基泰式尖帽，类似的“帽子”在塔里木盆地及楼兰、尼雅一带有大量发现。他说，1998年，在阿富汗的西伯尔黄金丘发现的公元前1世纪月氏人金器里也有⊕形装饰花纹[5]。这就是说，周原蚌雕人头像属于“月氏—吐火罗人”，他们确曾早在西周便在陕甘一带居留，但也有

---

① 参见饶宗颐：《历史家对萨满主义应重新作反思与检讨——“巫”的新认识》，《中华文化的过去、现在与未来》，中华书局，1992年，第409页。

② 参见尹盛平：《西周蚌雕人头种族探索》，《文物》1986年第1期。

③ 余太山：《塞种史研究》，中国社会科学出版社，1993年，第5页。

④ 斯维至：《从周原出土蚌雕人头像谈猃允文化的一些问题》，《历史研究》1996年第1期，第93页。

⑤ 参见林梅村：《开拓丝绸之路的先驱》，《文物》1989年第1期，第70页。

些活动在塔里木北沿。

如上所说，饶宗颐支持此说，指出此符号亦见于西亚 Halaf 遗址女神肩部，"说明高加索塞种在中国地区活动历史的悠久，月氏和吐火罗都属于塞种"①。这样就更难排除同属白色人种的伊赛顿人与月氏的关联了。

要之，伊赛顿人（Issedones）最可能是古乌孙、月氏。乌孙的墓葬和人骨已在中亚（含新疆）相应地区发现。月氏，远古时可能由西亚、中亚逐渐迁至河西，从河西西徙前大体相当于"沙井文化"遗址居民（这，或有别解，兹略），他们有相当一部分在战国或以前"滞留"或"游动"于塔里木盆地北沿，跟伊赛顿人活动的南部地带叠合。

山羊腿人与北狄

在讲到最重要的"独目人"之前，要简单介绍一下"羊腿人"。他们是游牧部落自然无疑，其族属却待确定。

在所谓"古典时期"，希腊就有这种传言：或说（希罗多德表示不可信）"住在这些山里的，是一种长着山羊腿的人，而在这种人的居住地区的那一面，则又是在一年当中要睡六个月的民族"（5·27，上·275）。英国人劳林森（G. Rawlinson）译注说，这应指"住在山中的人奔驰轻捷有如山羊"。其实这讲的是牧羊人，就像《山海经》的钉灵人，希腊喀戎半马人，长着马腿那样。"'一睡半年'的人是说北方有半年缺少阳光，人有半年生活在室内"。这倒像极地的生活。寒冷的天山之北跟南西伯利亚恐亦难免。

---

① 参见张广达等：《于阗史丛考》序言，上海书店，1993 年，第 3 页。

这些"羊腿人"实际上指的是居留在阿尔泰圣山的狄族，是"独目人"(Arimaspi)的"同种"。讨论独目人决不能忽略他们。在希腊人的神话思维里，人与动物组合是常见的事，一般都有寓意，例如"羊胫"的狄奥尼索斯(Dionyseus，即罗马的 Pan 神)，暗寓他像公羊一般"放荡"，而马身的喀戎(Chiron)则暗示他们是骑马民族，等等(参见插图 51)。

"丁令"或"丁零"，《山海经》作"钉灵"。《山海经·海内经》有一条非常重要的材料，它在"北海之内"项下，"幽都之山"和"黑水"之后，完整引用于下：

> 有钉零之国，其民从郄(膝)已下有毛，马蹏(蹄)善走。(463)

就像古希腊神话中的"半马人"下身是马一样，摹写着游牧人跟马融为一片的形象。郭注引《诗含神雾》曰："马蹄，自鞭其蹄，日行三百里。"袁注引《三国志·魏志·乌丸鲜卑东夷传》斐松之注引《魏略》云：

> 乌孙长老言：北丁令有马胫国，其人音声似雁鹜(野鸭)，从膝以上身头人也，膝已下生毛，马胫马蹄。不骑马，而走疾〔于〕马。(464)

正如汤因比所说，游牧人跟马融成一片，几乎变成了马，有如驾驭小艇的爱斯基摩人几乎变成海豹一样。

《海内经》不很古老。"钉零"(或丁零、丁令)之称，一般认为起得较晚。它是"狄"的析音——"狄"却非常古老，其描述所反

图 51　马腿人和羊胫人

（左上：中国古人构拟的马胫钉零人；右上：古罗马羊腿的山林神；下：古希腊半人半马的喀戎）

无论是《山海经》还是希罗多德《历史》，羊胫人或马腿人，都表示他们是活跃在山林丛莽的游牧群团，其描述则颇有趋同之点。所谓“羊胫人”跟《山海经》所描写的“膝以下生毛，马蹄善走”的“钉灵”（狄人）基本一样。

映的“实情”和观念更加原始。

这跟西北草原—高山的一种“髦(旄)马”也颇有粘连。《海内南经》说:“旄马,其状如马,四节有毛,在巴蛇西北,高山南。”(282)郭注引《穆天子传》所谓〔天子〕“豪马”(卷四),郭注彼云:“髦马如马,足四节皆有毛。”《山海经》此条在氐人、巴蛇后,匈奴、开题前,自然是西(北)部深山因御寒而胫生毛之“奇畜”。《史》、《汉》及注屡言大宛汗血马鬃长毛多几及于地,就是因为旄马胫上多毛而夸饰,而又因马及人,称其民“山羊腿”或“马胫”人。

髦马之驾驭者或“羊胫人”,其实都是匈奴的先民。

《史记·天官书》:“昴曰髦头,胡星也,为白衣会。”(1·19)

正义:“昴七星为髦头,胡星,亦为狱事。”(1·19)

昴之言髦(旄),自马鬃绵长而来。

陆思贤以此“胡星”证明匈奴等族有白马崇拜:“传说天上有一颗马化成的星,叫做昴宿。……〔旄骑〕是先锋马。《天官书》上还叫它为‘白衣会’,无疑是说一群白马。”①

从此也可以反证“羊腿人”或“马胫人”是匈奴的先民,居留在“Altai:金山”的一支“狄”人,跟“独目人”同样是“狄”的支脉。这是对“文化他者”,即凶猛质始的游牧人的一种“曲解”或蔑视。

---

① 陆思贤:《匈奴族名原义探源》,《内蒙古师范学院学报》1982年第2期,第36页。

东西方的“独目人”及其故事

泰勒指出，早期人类学曾“把关于怪异的人类部族之特点按其事实加以分类：那时部族有过高的，有太小的，独眼的，独脚的，无头或没嘴的。古代的地理学家和自然科学家的著作中有许多对这些怪人的描写”①，不免于“文化偏见”，多少有些像作为“政治地理学”的《山海经》。

泰勒举出的例子之一就是被欧洲看做“穴居者”的“独目”的齐克洛普人(Kyklopes)②。

前苏联学者用大量考古资料分析出这样的结论：在公元前1700年到前1200年的安德罗诺沃时期，东起叶尼塞河中游和阿尔泰山区，西迄乌拉尔河流域，这里主要活动着的是长颅的欧罗巴种人(或称之为广义斯基泰人)，其北的西伯利亚森林中则生活着短颅型的蒙古种人——他们可能是“交流”或传播商文化和卡拉索克文化的“中国北部移民”——我们认为这是早期“狄人”的一支。到了塔加尔文化期，这一支蒙古种人大量南移，到达叶尼塞河上游和阿尔泰地区③——黄时鉴认为这正是“阿尔

---

①② 〔英〕爱德华·泰勒：《原始文化》，连树声译，上海文艺出版社，1992年，第375、381页。

③ 参见〔苏〕吉谢列夫：《南西伯利亚古代史》，莫润先等译，新疆社会科学院民族研究所，1981年，上册；〔苏〕蒙盖特：《苏联考古学》，中国科学院考古研究所资料室译，1963年；〔苏〕波塔波夫：《南阿尔泰人族源概述》，《民族史译文集》，科学出版社，1959年。

古帕：秃头人"①，属于〔先〕突厥人种。他们吸收斯基泰人的文化成分。

我们认为这正是"一目"的"鬼国"或狄人的先民，他们的一支被曲说为"马胫人"（而决不会是"秃头人"）。

案《山海经·海内北经》说鬼国是"人面而一目"（参见插图52），这就是《海外北经》的"一目国"，其国人"一目，中其面而居"。《大荒北经》说，"有人一目，当面中生，一曰是威姓"。郝懿行笺疏说它即"一目国"；威与鬼、畏音近，威姓自然也就指一目的鬼国或鬼方（参见袁注311）。《论衡》引《山海经》即谓："北方有鬼国。"

这跟希罗多德所说的"独目人"颇相一致。他们都指中国上古四大文化集群的北方狄人，或者说是其一大主支，活动偏于西北的"鬼方"集团。

我们过去曾从形义上推测："鬼"可能出于猿猴"图腾崇拜"，颇遭非议。案："鬼方"的"鬼"，最初并不是"人死曰鬼"或"鬼，归也"的意思，不是"灵魂"（Spirit），不是"祖先"，不是"精怪"（ghost），而是一种兽类。汉王充《论衡·订鬼篇》说："一曰：鬼者物也，与人无异。"他又说，"鬼"是一种凶物，"或谓之鬼，或谓之魅，或谓之魑。皆生存实有，非虚象类之也"②。这分明是一种人形动物，所以能与人杂厕、混淆，共处。

这里的关键是"鬼"字所从的"甶"——鬼头（或说鬼脸儿，即鬼面具）。这个字《说文》训为"鬼头"。中古音"敷勿切"，近于"狒"。

---

① 黄时鉴：《东西交流史论稿·希罗多德笔下的欧亚草原居民与草原之路的开辟》，上海古籍出版社，1998年，第4页。

② 引自刘盼遂：《论衡集解》，中华书局，1957年，第451页。

图 52　中亚和北亚类"独目人"岩画

（上:《阴山岩画》1387,1379,1383;左下:作为对照的《山海经存》插图;右下:北亚"猴面"岩画）

右上如果不是"独目"或"开题"人面的话,也可能是一种奇异的"独目"或"纵目"纹样。阴山等地岩画里人面额上多有▽形开口,值得注意。

章太炎《文始》早就揭示，鬼头之"甶"实即"狒"之古文，"被发，故独言其头；似人，故谓之鬼。鬼疑亦是怪兽"①。

沈兼士先生说，"鬼"为"禺属"之兽，其状丑恶，故醜(字)从鬼②。

马叙伦先生说："《山海经》所叙异物，字从鬼者多。盖始所谓鬼者'物'〔也〕，状介乎人兽之间者。"③

我们曾论证，"鬼"字和"戎"都有"十"，"十"是面部割痕，跟猿猴类动物有关系，反对者甚多。

但中亚、南亚之间，喜马拉雅山两麓，特别是西藏地区，确实流行过猿猴崇拜，这跟西王母之族关系密切(请参看专章)。这些都是缺乏"文化平等"或"文化相对主义"的，自居"先进"的"文明人"对于"后进"群团的一种歧视性的描述；作为某种"政治地理学"文本的《山海经》也不免此弊。泰勒的《原始文化》对此(特别是所谓猴子直接变来的人或"退化"的"人猴")有很多介绍与批评(参看理论部分)。

例如"鬼"字面上的"十"字纹可能是一种"刺花"，即"纹面"之象。匈奴及其亲缘族团有黥面之俗(所谓"独目人"，有的学者便认为只是"纹面"的一种误解)。《汉书·匈奴传》说："匈奴法：汉使不去节，不以墨黥其额，不得人穹庐。"这可能是因为"入其境"便要"从其俗"，不是单纯的污辱。麦高文等说，为了不长髭须，匈奴"当婴儿初生时，即以剑割其两颊"，结果弄得"创痕被

① 章炳麟：《文始》，浙江图书馆影印手稿，文二。

② 沈兼士：《鬼字原始意义之试探》，北京大学《国学季刊》第5卷第3期；又见《沈兼士学术论文集》，中华书局，1986年，第199页。

③ 马叙伦：《说文解字研究法》，商务印书馆，1928年，第56页。

面，髭须不生”①。这似乎是对“纹面”的一种理性化的“解释”。

内蒙古岩画曾发现黥面者（参见插图53），特别是有额上割上彡纹，跟魅字作“彪”一致者（参见《阴山岩画》1523，1525，1526）。宋兆麟也举出《蒙鞑备录》所说，鞑靼人“遇父母之丧则剺其面而哭”，“鬼”字面上所见；而“鬼”字可能跟突厥语“Kön”（太阳）相关②。这样，“鬼”面上刻画的“十”或⊕，就更可能是额间“独目”或“第三只眼”，象征阳光四射。

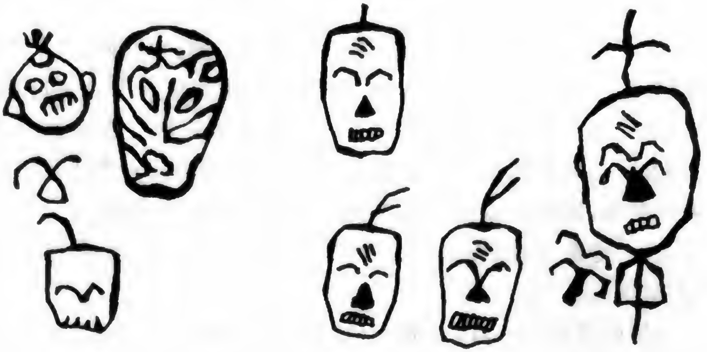


图53　内蒙岩画：割痕人面

（《阴山岩画》228，810，971，1523，1525，1526）

匈奴及其先民有在面额上割痕之俗，“畏”、“鬼”等文化字群额上“十”字花纹或与此相关：或说是“第三只眼”（太阳神眼），或说是“阳光四射”的符号。

“魅”字或体从“彡”，岩画人面额上亦有“彡”纹。

---

① 〔美〕麦高文：《中亚古国史》，章巽译，中华书局，1958年，第169页。

② 参见宋兆麟：《中国的神秘文化·序》，河海大学出版社，1992年，第2页。

更重要的，“鬼”跟“戎/甲”等同样从“十”，或为劖面，或系面具，都以“十”字当额，组成“文化字群”。

此种字汇如

鬼　由　畏(隗，隈)　禺

魅　魅　魁

甲　胄　卑　畀　異　冀

“十”字是太阳或“太阳　眼睛”符号，跟繁殖信仰也有关联。戎狄确实大都崇拜太阳。“太阳神目”往往刻在额上，有时以十字(或⊕字)，有时以圆圈来表示。安徽蚌埠双墩村新石器遗址人头像(参见插图54)，长眉联娟入鬓，面似带笑，十个圆孔也许表示刺纹，额间圆圈可能是太阳(跟“太阳神目”也很接近)，构成与阴山、沧源等地岩画所见“太阳人”趋同之意象(参见传说章“大昊少昊节”)。

如此说来，“一目人”的“一目”或鬼国的额上“独眼”很可能就是此支游牧人在额上刺割十字或“太阳光眼”的“误传”或“象征讲述”。

关于“独目”，希罗多德说是斯基泰语里的——

arima(一；单独)＋spu(眼睛)＝arimaspu

Bailey 氏的《于阗塞克语词典》说：

【独目】

〔斯基泰语〕arima(一)＝〔于阗塞语〕arma(孤独的)

图 54 额中"太阳眼"

(安徽蚌埠双墩村新石器遗址出土人头像,公元前 2500 年～前 2000 年)

额上的双圈可能表示这里的居民崇拜太阳,并将其作为额饰,构成跟"昊"字相似的"太阳人"意象(参见传说章及插图)。后来的"第三只眼"或"独目"跟太阳或"太阳神目"关系也很大(颊部十个圆点似表刺纹)。

〔斯基泰语〕spu(眼睛)=〔于阗塞语〕spasa(观察者)①

或说,所谓"一目"就是"孤独的守望者"②——这似乎暗示"独目"神话是"语讹"的结果。

① H. W. Bailey, *Dictionary of Khotan Saka*(《于阗塞克语词典》), Cambridge University Press, 1979, p. 8、436。参见余太山、林梅村等。

② 林梅村:《谁是阿尔泰深山金字塔式陵墓的主人?》,《文物天地》1999 年第 5 期,第 36 页。

在《历史》里,"独目人"(Arimaspi)的故事是由"伊赛顿"——或拟之于乌孙/月氏——来讲述的,这象征着他们的中介作用。

公元前6世纪或前7世纪,普洛柯奈苏斯的亚里斯特亚士(Aristeas of Procounesus)把他们的故事写在长诗《独目篇》(Arimaspea)里,可惜散佚了,只在拜占庭的柴泽斯(Tzetzes)书里保存一些片断,就已珍异无比。他的《千行卷汇编》(Chiliades)里载有:

> 以长发自豪的伊赛顿人说:
> "他们那住在北风方向的邻人,
> 是人多势众的勇猛战士,
> 富有马匹和羊,真是牲畜成群;
> 每个人前额当中只长一只眼,
> 他们毛发毵毵,强悍无比。"

希罗多德在"忽生忽死"的传奇诗人亚里斯特亚士身上费了不少笔墨,但是对他的长诗却引述极少。有史学价值的片断只是:

> 当时被波伊勃斯附体的阿利司铁阿司(即Aristeas)一直来到了伊赛多涅斯(即伊赛顿)人的土地。在伊赛多涅斯的那面住着独眼人种阿里玛斯帕伊人(Arimaspea),在阿里玛斯波伊人的那面住着守黄金的格律普斯(Gryps,即Griffin),而在这些人的那面则又是一直伸张到大海的极北居民。(4·13,上·270~271)

他们都勇悍善斗，征战不绝。如果用我们熟悉的名称"意绎"希罗多德的一节文字，那大意就显豁得多。

《历史》	意绎
伊赛多涅斯人被阿里玛斯波伊人赶出了自己的国土，斯奇提亚人又被伊赛多涅斯人所驱逐，而居住在南海（里海）之滨的奇姆美利亚（或译金麦里）人又因为斯奇提亚人的逼侵而离开了自己的国土。（4·13，上·271）	乌孙、月氏人被"猃允：鬼国（匈奴）"人赶出了自己的国土，塞种又被乌孙、月氏所驱逐，而居住在里海之滨的金麦里人又因为塞种的逼侵而离开了自己的国土。

所以，这"独目人"肯定是《山海经》的"袜"（魅），亦即"一目"之鬼国。他们的体表特征主要是：

额中有独眼——这可能是额部"雕题"的曲解，但也可能是"太阳神目"；

毛发长而密（麦伽斯提尼《印度志》说他们"头发直立，胸部毛毵毵"）；

狗耳（见同上，为耳轮的夸饰，或氈帽毛缘的误解）；

或说毛发毵毵，显示着"黑色"。

再看中国的魅。

《山海经·海外北经》写作"袜"，"其为人黑首从目"；郭注，"即魅也"。

"黑发"，暗示着种属。魅一作"鬽"，见于殷墟卜辞（或释

"鬼")；《说文》卷九鬼部有之，说，"彪，老精物也"，从鬼、彡，"彡"就是"鬼毛"（参见前举阴山岩画）。或从未声，即"魅"。古文很古怪，从"彖首"而毛发长披。

郝懿行《山海经笺疏》引《楚辞·大招》西方流沙之害以说：

豕首从目，被发鬤只！

"豕首"就是"彖首"，指尖头。

"从（纵）目"暗示着蒙古人种的"斜眼睛"，眼角向上——或说这就是"额间纵目"（第三只眼），与"独目"相合。

"被发鬤只"，就是"鬼毛密"，"毛发毵毵"。

如果用上引描写来推测其种属，那么最可能是杂有（先）突厥乃至伊兰人种血液的蒙古人种北方群。

匈奴及其先民"被发左衽"，发黑，而且"直"（欧洲人种则多曲发，色泽浅淡），斯基泰人虽也披发，却呈波浪状。

但毛发绵密，是（先）突厥人种第二期体毛发育之特征，所以他们是混血型的。

综上，"鬼"是远古"狄"人的一姓或一支，地位重要。

它的写法有：

鬼：畏：隗：媿：騩（通"归"）

隤：婧（《世本》："陆终取鬼方氏之妹，谓之女婧"他处或作"隤"）

威：危（蛫）

这显然组成"文化语音丛"，跟前述"文化字群"一致。

后者见于《山海经》。如果仅看"威：危：畏"，那它主要是

记音。其语源应求于狄语或“先突厥语”、古“蒙古语”。前引《海内北经》有鬼国，其为人“人面而一目”，正与希罗多德《历史》“独目人”相当；鬼国“威姓”，杀害藏犬窫窳的“危”（还有贰负），二者不但自相呼应，而且与金文所见“畏：鬼”密合：这些都证明着《山海经》记载西北方族群的可靠性与古老性。

我们不懂西域和蒙古语言，但按照语言史家的理论，上古汉语的“鬼”有可能是复辅音字，并音转为“魄”，为“魅”。

【鬼】上古音　　　　中古音

＊Kwjed(上)>Kjwēi>(广州话)Kwai(李方桂，邢公畹)

见纽微部　Kjiwər>Kiuəi　　　　（周法高）

见纽微部　kəi　　　　（王力，唐作藩）

见纽微部　Kĭwəi>Kĭwəi　　　　（郭锡良）

邢公畹说，〔鬼〕原始侗语为＊ȶui(上)，比较脂部字“龟”、“鳍”，佳部字“跪”、“骑”等，可知汉、侗语之间K—、ȶ—也有对应关系。他构拟原始汉侗语“鬼”为复辅音字：

【鬼】　＊＊Klwjed(上)

仫佬语“鬼”失去第一声母K—；汉语“鬼”失去第二声母l—；那么此字的语音演变为①：

① 参见邢公畹：《语言论集·原始汉台语复辅音声音的演替系列》，商务印书馆，1983年，第302页。

【鬼】* *Klwjad(上) ┌ *Lwjad(上)>Ljwĕi(上)>La:i[4](仫佬)
└ *Kwjad(上)>Kjwĕi(上) ┌ ʈui[3](侗) └ Kwai[3](广州)

而"鬼"跟"㺅(犹):厥(允):狁(允)"确有语音干涉。

"鬼"的音转为"腿"(若"膇",若"腈")特别值得注意。

它们在所谓原始汉语(或"太古期"汉语)里可能都读成一个复辅音字。包拟古将其归为带舌根音声符的谐声系列中的①

*K—l—>t—音变系列

上古声符	中古舌齿声母	原始汉语
【鬼】 kjwĕi:	【腿】tuậi:	*k—l—
【敢】kam:	【厰】tham:	*kh—l—

其理由非常复杂。我们这些非专业语言学工作者的文化学学人也很难弄通,只觉得他的构拟是有道理的。他的看法跟邢公畹有相通之处。我们必须更多地注意这个族称的语音来源。

李方桂先生参考阿含语的〔鬼〕念做 p'ri,构拟其原始台语②。

---

① 参见〔美〕包拟古:《原始汉语与汉藏语》,潘悟云、冯蒸译,中华书局,1995 年,第 132 页。

② 参见邢公畹:《语言论集·汉语遇蟹止效流摄的一些字在侗台语里的对应》,商务印书馆,1983 年,第 302 页。

【鬼】原始台语（或古越语）

＊p‘l/ri（平）

而《说文》有“鬽”，或从未作“魅”，段注“从‘未’为声”；“鬽”的古文作“[illegible]”，籀文从“彖”首，从尾省声。

【魅】

＊mljid（上）>mi（去）>mei^{6}（广州话）（邢公畹）

明纽微部	miwər>miuei	（周法高）
明纽物部	mət	（王力，唐作藩）
明纽物部	mi ə̄t>mi	（郭锡良）

但因古文近“录”，所以可能带有来纽声母（l）。邢氏构拟其原始汉台语音及其演变如下①：

【魅】原始汉台语

＊＊hmljid
- ＊p‘ljid（去）>p‘li（平）>p‘i^{1}（泰语）
- ＊hmli ə̃（平）>hmiã（平）>ma：ŋ^{1}（水语）
- ＊mljid（去）>mi（去）>mei^{6}（广州话）

邢氏指出，由水语〔魅〕音 ma：ŋ^{1} 看来，“魍魉”应该是“魅”的析音，“魍魉”可合为一个复辅音字②：

---

①② 参见邢公畹：《语言论集·汉语遇蟹止效流摄的一些字在侗台语里的对应》，第302页。

【魅】 ＊＊hmljid(原始汉台语)
ma：ŋ^{1}(水语，毛难语)]→

【魍】 maŋ，miwaŋ
mɔ：ŋ^{1}(广州话)　【魉】 liaŋ
lœ：ŋ^{1}(广州话)

“鬼/魅”这种古读，说明并牵涉不少事情。

(1)“鬼/魅”二字可能转读，出于同源(其“源”何在，其“义”为何，值得深究)。

(2)“魅”的发音为 m—，“鬼”的原始台语读法为＊p‘l—，证明它确实跟“獏狗：莽盖”等有干连。

(3)“网两”由“魅”析音而出，证明“方良：方皇/方相”等也由“魅”分化，它们都是一种“鬼”(请参看《傩蜡之风》)。

(4)如果与“甶”(狒)、“禺”相连的“鬼”确实是一种猿猴的话(章炳麟、沈兼士、马叙伦说)，那么“獏狗：莽盖”与“网两：方良：方皇”等也该是猿猴形的精怪。

(5)“鬼”面独目和披毛，确实跟毛发纷披的“独目人”相关。

案：敏斯(E. H. Minns)早就指认“独目人”为猃允①。

赫斯顿意见略同，但以为他们既是黄金的拥有者，那么应是阿尔泰山的原住民②；血液里含有先突厥人乃至斯基泰人的成分。

前引孙培良论文再次证实了这些观察。

---

① E. H. Minns, *Scythians and Greeks*(《斯基泰人与希腊人》), Cambridge, 1913, p. 113. 参见②。

② Hudson, *Europ and China*(《欧洲和中国》), London, 1961, p. 13；中译本，第 16 页。

杨希枚也说，匈奴及其先民，属于狄人集群的“一目”鬼国，跟西方所谓“一目”(One－eyed)趋同①。

沈福伟则以为《汉书·西域传》里乌孙、康居之间“数见侵暴”的小国“乌禅幕”是希罗多德“独目人”的“遗名”②。此说证据不足。

马雍和王炳华说：“他们(独目人)似应居住在斋桑泊附近的额尔齐斯河流域，东至阿尔泰山麓。”③他们强调其人“人口众口，勇悍善战；他们的畜牧业发达，羊、马成群”。仍然是狄人集群里的游牧群团。

林梅村据以推定独目人就是阿尔泰深山金字塔式陵墓的主人，那里埋着他们的酋长④。他们就是《山海经》的“一目国”，亦即“商末周初活跃于〔中国〕北方草原的鬼方部落”⑤。

然而西方作家一般都严格区别草原路上强悍的“独目人”跟荷马史诗里吃人的“独目巨人”——他们的额间独目是圆形的，所以称为Cyclops——其实两者在文化史和传说学上是基本相同的。“吃人”不过是“掠夺”和“杀人”的神话夸张，是种族偏见，是对“文化他者”的敌视。

这“两个传说”大体都发生在中亚高原，向西越过西亚直抵

---

① 参见杨希枚：《古饕餮民族考》，民族学研究所《集刊》第24期，1967年，台北南港，第18页。

② 沈福伟：《中西文化交流史》，上海人民出版社，1985年，第20页。

③ 马雍、王炳华：《阿尔泰与欧亚草原丝绸之路》，张志尧主编《草原丝绸之路与中亚文明》，第2页。

④⑤ 林梅村：《谁是阿尔泰金字塔式陵墓的主人？》，《文物天地》1999年第5期，第36页。

南欧，向东则"攀援"黄土高原和蒙古草原深入华夏，从北部到南部边疆。

必须注意，不但在历史性传说里，就是在希腊神话中，也有"独目人"。它们首先是狂暴的自然力的象征。赫西俄德《神谱》说：

> 大地还生了勇敢无比的库克洛佩斯——赠给宙斯雷电、为宙斯制造霹雳的布戎忒斯、斯忒罗佩斯和无比勇敢的阿耳戈斯。他们都只有一只眼睛，长在前额中间，除此而外，一切方面都像神，由于他们都仅有一只圆眼长在额头上，故又号称库克洛佩斯（"圆目者"）。他们强壮有力，手艺精巧。①

这里的库克洛佩斯（Cyclopes），意思是"圆目人"。当然是《奥德修纪》里牧羊的"独目人"（Cyclops）的"老祖宗"。孙培良等说"独目人"跟"一目人"称呼不同，其实在传说上是一脉相传的。

> 布戎忒斯（Brontes）——"雷霆"。
> 斯忒罗佩斯（Steropes）——"闪电"。
> 阿耳戈斯（Arges）——"雷声"，有如"丰隆"。

① 〔古希腊〕奥维德：《变形记》，张竹明、蒋平译，商务印书馆，1991年，第30页。

因为雷雨每伴有狂风，所以有人说这些独目巨人是“风暴魔怪”①。这使我们想起中国独目巨人“防风”（防风，或读“庞风”）。

“一目人”或“鬼”可能化形为猿猴——猿猴跟风雷相关。

大家都知道，《罗摩衍那》里的神猴哈奴曼（Hanuman）是“风神的儿子”（参见插图55）。

风神能吹碎山峰，
他本是祭火的朋友；
他的力量不可估量，
他能在天空中行走。②

而《北山经》狱法之山，“有兽焉，其状如犬而人面，善投，见人则笑，其名山猙，其行如风，见则天下大风”。它虽然并非一目，但“山猙盖即举父（夸父）、枭阳之类也”（袁注），夸父却能变成“一目”之“嚣”（鸟/猿），嚣之言号、言啸，猿啼也。

雷填填兮雨冥冥，猨啾啾兮狖夜鸣；
风飒飒兮木萧萧，思公子兮徒离忧。
（《楚辞·九歌·山鬼》）

猿猴确实多处在风雨幽冥、雷电交加的高山深谷之中。

---

① 〔法〕吕凯：《世界神话百科全书》，徐汝舟等译，上海文艺出版社，1992年，第138页。

② 〔古印度〕蚁垤：《罗摩衍那》，季羡林译，人民文学出版社，1982年，第4册，第425页。

图 55　印度神猴哈奴曼
（印度雕塑）

哈奴曼是风神之子，《山海经》的山猙（夸父、举父之类）也，"其行如风，见则天下大风"。孙悟空也是神风吹过石蛋而诞生的——哈奴曼在许多方面给孙悟空的创造以影响。而"猿猴抢婚"型故事又与"巨怪吃人"型故事不同程度地叠合（哈奴曼、孙悟空以及夸父等则被正面化、英雄化）。

所以，“鬼：魅：甶(狒)”，或“西戎/西王母”，或“獏犸：犸猊：莽盖”，其动物化身或母型，都是猿猴类，跟西部群团的猿猴崇拜或“智猿”故事相关。因此，作为“鬼”国或“魅”属的“一目人”也可能曾化形为猿猴(人形，长毛，⊕形独目——彝文“猴”即作⊕)。此说曾受质疑和批判①。但我们仍觉得可备一说，因为它确有实证。

例如巨人夸父化身是猿猴。《西山经》，有如“禺”(猕猴)的举父，就是郭注等所说的玃或豦，是夸父的动物化身(参见“周羌传说”章)。

举：玃：豦

但它又名叫“嚣”，亦见于《西山经》，羭次之山，“有兽焉，其状如禺而长臂(案此长臂猿也)，善投，其名曰嚣”。嚣之言号，跟南音的“猴”(读若 hao 或 kau)全同，而与“猱：夒/昊：喾”相近(参见“传说篇”帝喾节)。

嚣：号≈猴(kau)：喾≈猱：夒

而“嚣”又是独目的“夸父鸟”的名称。《北山经》梁渠之山——

有鸟焉，其状如夸父，四翼，一目，犬尾，名曰嚣；其音如鹊，食之已腹痛，可以止衕。(83)

---

① 参见王孝廉：《萧兵西王母以猿猴为图腾说质疑》，《港台教授评说〈中国文化的人类学破译〉》，《淮阴师范学院学报》1998 年第 1 期。

夸父，郭注一作“举父”。这条重要材料说明：

(1)化身为猿的夸父也可以化身为鸟，猿/鸟在一定条件下可能转化(猿可生翼而为“飞猿”，鸟飞行而生风，而前引《西山经》猿形之“狎”也“行走如风”)；

(2)夸父猿、夸父鸟都可名“嚣”而音近于南音之“猴”(kau)；

(3)夸父鸟(嚣)生有“犬尾”(猿猴有尾)，此鸟还可能是“猴面鹰”；

(4)夸父鸟“嚣”一目，间接证明夸父或嚣(猴)也是“一目”，而“一目人”可能变形为“嚣”(猴/鸟)。

然则夸父能够以“炎帝：姜姓”巨人加入“一目人”之序列。

“一目人”化形为猿猴之祖，其图像还可以在中亚岩画里见到。这类所谓“猴面”画(参见插图55)跟中亚、北亚所见的独目人画像极为相似(参见插图52)。

现在再简要进行一些相关性的讨论。

在民间观念里，“历史”上“确实”出现过“独目人”或“三眼人”。

《科学晚报》(1996年)甚至报道说，1990年，日本考古学家富士塔在南太平洋斐济以南80公里的卡达吾小岛上发现只有“一个眼窝”(居中)的颅骨，眼窝竟大如“拳头”(这就有可能是从前额“击穿”而形成)，发现者说它决不是化石，骨骼上还发现子弹孔，此人可能死于20世纪40年代的第二次世界大战的某次战斗里。把这当作“当代神话”来看，倒是有趣的事。

报道还说，美国俄亥俄州小学教师艾美脑后长着“第三只眼”(或说是“松果腺”之类变异)，能够看见在她身后捣蛋的学生。

如所周知,“加减法”是神话夸张的常用手法。

“一目”即是“二目”减一,是“后退—减少”的夸张。表示其为半人半神(或半怪)。“一目”不能长在一边,于是移至眉间或额心,求得“平衡”。

“一目”有两种:荷马史诗的 Cyclopus 是圆形的,这种“独目”跟“太阳眼睛”意象关系较大;另一种是横目的直置,是所谓“纵目”。这种“纵目”夸饰起来就是四川广汉三星堆的“柱状目睛”(参见卷首彩图,见“烛龙”节插图 76),但不是“一目”。

“前进—增加”的夸张就是“三目”。这在神话上更为多见。或说,额目是动物“第三只眼”的“返祖”体现(鬣蜥有“第三只眼”,人类则退化为松果腺)。我们的《中国文化的精英》对此有详细的讨论,并且把“纵目人”、“三眼神”跟“独目巨人族”放在一起考虑(第 615～635 页)。至于眼睛的“文化史意义”,伊藤清司等已有精辟论述①,此不赘述。

有的学者认为“独目人”不过是所谓“半躯体”怪人——如独眼、独手、独足、独耳之鬼神人——的简化。连同《海外北经》柔利国“一手一足”(232),《海外西经》一臂国“一臂一目一鼻孔”(212),奇肱国“一臂(三目)”(412),都是“神话学的减法”,都是“后退的夸张”,有如北亚 abasi 人躯体的“不对称性”,只有“一条畸形的腿,上身只长出一条手臂,额头当中的一只眼”②,基本上属于草原萨满教的观念。“布鲁特人描写的独眼怪,阿那凯人

① 参见〔日〕伊藤清司:《眼睛的象征——中国西南少数民族创世神话的研究》,李子贤译,《民族译丛》1982 年第 6 期,第 43 页;鹿忆鹿:《眼睛的神话》,《民族艺术》2002 年第 3 期,第 99～101 页。

② 〔法〕鲍里斯·希克洛:《史诗英雄的演化》,吴岳添译,《民族文学译丛》第 1 辑,1983 年,第 288 页。

(Anakhai)描写的一种只有一只眼、一只胳膊、一条腿的妖怪被认为是雅库特(Yakuts)地区最早的萨满;楚瓦什人(Chuvashes)的阿日萨热鬼(Arsari)也是一只手、一条胳膊、一条腿、一只眼睛。这一切都使我们回忆起藏人的女神绒吉玛(单辫神)、李晶瓦日、一眼黑猴神等我们已经讨论过的神灵①。我们觉得把这些都纳入原始萨满教的神/鬼/人理由不充分。这样做至少难于解释希腊独目人的来源。

必须注意,"独目巨人"最重要的是一目和身躯巨大,其次才是吃人。例如,在哈萨克人神话中,他们是居住在深山、力大无穷、浑身刀枪不入的独眼巨人。他怒吼起来,上唇顶天,下唇触地,雅库特民间故事也有类似的巨人"英雄"②。还要注意类似上述的变异。

柏朗嘉宾写到蒙古人进攻"阿蛮"(Armeniens,即亚美尼亚人),跋涉沙漠大碛时遇到"半体"人形魔怪:

> 仅仅在胸部中央长有一条胳膊和一只手;他们只长有一只脚,两人共拉一张弓。这些魔怪健步如飞,甚至连马匹也追赶不上。实际上,他们以独脚蹦蹦跳跳地跑,当他们这样跑得疲乏无力时,便手足并用地前进,完全是以身体为轴心而旋转的。③

---

① 〔奥〕勒内·德·内贝斯基·沃杰科维茨:《西藏的神灵与鬼怪》,谢观胜译,西藏人民出版社,1996年,第635页。

② 《玛纳斯论文集》,吉尔吉斯科学院出版社,1981年,伏龙芝,柯尔克孜文版;引见郎缨,第21页。

③ 《柏朗嘉宾蒙古行纪》,耿昇译,中华书局,1985年,第59页。

伊希多尔称之为“独足人”。吕凯、韩百诗法译本注指出，这是西方古典地理志常讲到的〔独目—独腿人〕传说，涉及怪化的“独目人”。

这有些像防风氏，他守封嵎二山，原来也是北狄的独目英雄和山神。后来却被大禹当做违纪的酋长杀掉；或如异文所说，被射目，斩首。

现在让我们来看欧洲的独目巨人族塞克罗浦斯(Cyclopes)吃人故事。在《奥德修记》里，诸神之王宙斯说，独眼的波吕菲谟“是威力最大的巨人，是主宰荒茫海水之神伏而鸠的女儿托欧沙的儿子；托欧沙在中空的岩洞里同波塞顿(海神)交合，生了波吕菲谟”，所以海神对奥德修弄瞎巨人一事耿耿于怀(采用杨宪益汉译，下同)。

奥德修所遭遇的独目巨人是牧羊者，奥德修用酒灌醉了牧羊人，并用大如船桅的橄榄树棍点火刺瞎了他的眼睛，血从炽热的钻子四周流下；当眼珠烧着了的时候，眼皮和眉毛都被火灼焦，眼里的神经在火里爆炸。狡猾的奥德修说自己名叫“无人”，当遇害的巨人被问是谁侵犯他的时候，这位波吕菲谟回答说：“唉，朋友们，‘无人’用阴谋，不是用暴力在杀害我哩。”别的巨人就推诿之于神谴。以后奥德修躲在他的公羊腹下逃了出来(参见插图 56)。

杨宪益在《奥德修纪》译本序里曾简略介绍过“独目人”故事在欧亚二洲的传播以及学者们的研究情形，法国、意大利、塞尔维亚、罗马尼亚、爱沙尼亚、芬兰、俄罗斯和阿拉伯等地都有流传。我们在《中国文化的精英》等书里对“一目”、“纵目”与“三目”的故事结构和文化史意义做了初步的综合探讨，特别对《述异记》里防风氏的“连眉一目”(注意：前举苏美尔王、英雄和女神造像也大都“连眉”，西域至今以“连眉”为美)，特别是《春秋谷梁

图 56　奥德修巧骗独目人
（欧洲雕塑）

奥德修躲在公羊肚子底下，从洞穴里逃了出来，独目巨人没有发觉。这个故事居然在普米族民间传说里完整地重现。

传》文公十一年“长狄”为叔孙得臣“射目”而死，“身横九亩”的故事做了再解释，并将其纳入“独目人”故事群中考虑①。美国学者尼古拉·波拉认为这是突厥语部落广泛流行的传说，在他们

① 参见萧兵：《防风氏与“独目巨人”神话》，《防风神话研究》，钟伟今主编，安徽文艺出版社，1996 年，第 98～108 页。

长期活动的叶尼塞河的石壁岩画上发现“独目巨人”图像①。

特别是郎樱曾经详细介绍中亚和西域许多民族的“独目巨人”（食人）故事，各重要民族语言对“独目巨人”的称呼，等等②，相当重要。

稍加分析就可知道，“独目人”故事除整体结构或框架的完整外，包含着如下的情节要素、关目或“因子”：

吃人的巨人额间有一独目（他常以牧羊为业）
水手或旅客误入巨人的山洞
巨人食用其中不幸者（其“改型”或作收留妇女）

狡黠的幸存者哄骗巨人
他用（烧红的）尖物刺瞎巨人的独眼（生命线或致命点）
他身裹羊皮混在羊群里逃过巨人的核查
他曾自称名叫“无人”，巨人大喊“无人害我”，其他巨人不予追究

射中或刺中巨人或魔怪的（额部）眼睛，已成为这类英雄故事的关键因子③。西藏传说，也有箭射“额中眼”致死敌害的描述。

---

① 参见〔美〕尼古拉·波拉：《对蒙古史诗母题的研究》，祁志琴译，《民族文学译丛》第1辑，1963年，第376页。

② 参见郎樱：《东西方文学中的独目巨人母题》，《西域研究》1993年第3期，第21～28页。

③ 参见萧兵：《“独目巨人”神话在东西方文化交流史上的意义》，《淮阴师范学院学报》1999年第1期；人大复印资料《中国古代文学研究》J2:99.5。

例如在典籍《国王遗教》和《尸语故集》里都大同小异地写到，“奶王”玛桑，在帝释或因陀罗的教导下，用铁弓向黑色夜叉魔王的“额头眼睛”射进一只铁箭，从而深深“进入”其体内……①

在格萨尔史诗中，这“额头眼睛”为“额中白色圆斑”所替换，格萨尔王一箭射中“北魔鲁赞”的额斑，使他死去②。魔王睡着的时候，“额间小鱼儿闪闪发光”，小鱼儿正像额间“纵目”，是他灵魂所在（所谓“生命点”或“致命伤”）。格萨尔王用三粒白青稞告神曰：“请把这箭/送到魔头上/照我想的办/把箭射中妖魔前额上。”③

这些重要的西藏“情节”多为比较文化学者所忽略。

我们还注意到这个故事及母题已侵入东北亚，在萨满文化圈里渐渐与吃人的“莽盖”叠合或换位，可见其力量的强大。

鄂温克族传说，吃山果兽肉为生的人群住在黑龙江源头，他们的首领米墨尔根擅长骑射，在黑龙江北岸看到一匹大马上端坐着一个“像红松似的巨人”，人和马都是独目。独目人还向人要烟袋，紧紧追赶人。米墨尔根机灵地逃过了江，独目人不敢轻易追赶④。这里没有“刺目”的关键性因子，但证明独目巨人故事已传进黑龙江上游的深山老林。

---

① 参见〔法〕石泰安：《西藏史诗与说唱艺人的研究》，耿昇译，西藏人民出版社，1993 年，第 343 页。

②③ 《格萨尔王传》（贵德分章本），王沂暖、华甲译，甘肃人民出版社，1981 年，第 99 页。

④ 参见《鄂温克族民间故事选·米墨尔根和巨人》，上海文艺出版社，1989 年，第 18 页。

即令是希腊“独目人”传说，也有许多变异，例如我们在瓶画上所见，就不仅是奥德修单个儿，而是两人或许多人用燃烧的树干刺进“独目”（参见理论部分第 7 章；插图 57）。

图 57　奥德修们刺瞎独目巨人
（古希腊瓶画）

“独目巨人”吃人并为英雄制服，故事的重心在其额上独目被刺瞎——这在中亚、西亚、南欧以至华夏及“四裔”都有不同型的再现，但上述的基本结构不变，证实着上古东西方神话传说的因子水平上的广泛交流。

郎缨说：“在阿尔泰语系各民族的语言中，‘莫尔根’、‘巴图

尔'均有'神箭手'之意。描写神箭手英雄事迹的故事通称'神箭手故事',在这类故事中,神箭手的敌人、对手一般不是人类,而是独眼巨人、七头女妖、多头蟒古斯之类的魔怪。"①以熊或"人熊"(大猿)为模特的所谓"莽盖",或称"莽古斯"(mogos),实际上也是所谓"魅"(《山海经》之袜)的繇变,其古老的母型仍是"独眼巨人"——眼睛和头都有由少变多的趣向(例如"三眼"、"三头"或"九头")。"除以上所列举的哈萨克、柯尔克孜、维吾尔神箭手故事中的独眼巨人母题之外,在阿尔泰、哈卡斯、乌孜别克、卡拉卡勒帕克等操突厥语民族的神箭手类英雄传说中亦存在着英雄勇斗独眼巨人母题"②。这跟北亚、东北亚游牧群团英雄杀莽盖基本同型。这里我们要特别关注"独目"跟"第三只眼"的叠合。

学术界颇有人认为,"独目"(或"三目")传说发生于中亚。

叶尼塞河流域曾发现新石器时代的"三眼"人——兽形雕像。伊兰伽什河域的岩画,则有颇似"独目人"者(参见插图 58)。

有的在石柱上雕刻"假面"或是头像。"它们有用线条表现出的三只眼、额头、鼻子和下巴。它们的头顶上常有一些极其复杂的头饰:'王冠',或称其为兽角或兽耳"③。

在契尔诺瓦河河床的古墓葬里也发现石棺侧板或盖板上有"三眼神像",他"头戴外来帽饰,长着三只眼";还有颇似战神的"天神"像,两手各握一柄长枪;还发现"雕有幻想的三只眼的人面雕像"④。最奇特的是,从希尔湖运回,现藏阿巴坎博物馆的石柱雕像。

---

①② 郎缨:《东西方文学中的独眼巨人母题》,《西域研究》1993 年第 3 期,第 22 页。

③④ 〔苏〕瓦捷茨卡娅:《叶尼塞河流域的古代偶像》,陈良伟译,《新疆文物》1984 年第 4 期(译文专刊),第 2、8 页。

图 58　英雄摔倒独目人

（前苏联伊兰伽什河岩画）

“独目人”作侧面处理，一颗巨大的眼睛占据了整个面庞——当然如果正面处理，也许是两颗眼睛；然而眼睛为什么那么大呢？手不是依然有两只吗？能摔倒“怪人”的当然是英雄。“独目人”面部四周有须发，但也可能象征“日芒”，就像英雄似乎有翅膀。

> 这是一尊半身雕像，它有略作弯曲状的胳膊、隆突的肚皮，兽齿呲咧；其头部还有公牛的嘴和耳朵；额上则有第三只眼睛，这只眼睛颇像太阳；鼻子和下巴则是用很深的阴刻线条表现的。①

瓦捷茨卡娅称之为“人兽综合体”。它上面还有两幅人面，

---

① 〔苏〕瓦捷茨卡娅：《叶尼塞河流域的古代偶像》，陈良伟译，《新疆文物》1984 年第 4 期（译文专刊），第 14 页。

其中一幅也是三只眼。

这些雕像大约刻在公元前3000年末或前2000年。

瓦捷茨卡娅说，额上第三只眼应是“魔力的标志”，却没有说什么样的魔力。它有时是较正常的双眼，有时却只是圆形“斑点”。但她问道：

> 野兽帽饰的含义是什么？它们是不是氏族图腾崇拜的遗迹？是否能与新产生的畜牧业祭祀联系起来考察？额头上的标志是什么意思，是否与太阳崇拜有关？为什么很多石柱上的雕像都有太阳徽记？①

而我们恰恰怀疑，额上圆目或鬼方之“鬼”，或⊕纹，可能是“太阳眼睛”的意象。

新疆阿勒泰富蕴县唐巴勒洞窟发现一幅人面画②，发现者王明哲读作“神灵图”(参见插图59)。据称，此画系“倒绘”(?)，画在倾斜的顶壁上。深赭红色。“最下部绘出高而宽尖顶的兜鍪形半圆帽，额角为两排光芒似的多道短线，再其上分别绘出象征形的眉、眼、嘴(?)、胡须等”；“整个图形奇特，怪异、具有浓郁的宗教神秘色彩”③。

新疆阿勒泰将军山这幅岩画“人面”形，为某些作者“复原”为“正置”。这样看，确似戴尖顶小帽。额前有短杠组成的“似光芒”之二弧形(帽沿？短发?)。眉作∩∩形，两眼成“八”字形，鼻

① 〔苏〕瓦捷茨卡娅：《叶尼塞河流域的古代偶像》，陈良伟译，《新疆文物》1984年第4期(译文专刊)，第14页。

②③ 王明哲：《新发现的新疆阿勒泰岩画考述》，周菁保主编《丝绸之路岩画艺术》，新疆人民出版社，1993年，第323页。

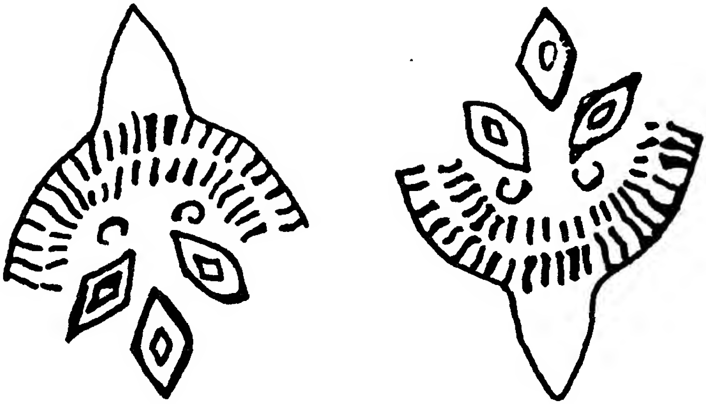


图 59　三目(?)头像
(新疆阿勒泰地区岩画)

这幅头像原是尖顶向上(图左),似乎戴着尖顶头盔,眼鼻俱作菱形,不似中原人种。但有人说这是"倒绘",可以"复原"为三只眼睛而有胡须的头像(图右)。真相不明。但对研究东西文化的碰触,总是有益的。

部却似眼形。蒋学熙说,"眉状形下有 3 个似眼睛形的图形",恐怕很难定为"三目"。此人面,"有人认为是对太阳人的崇拜,也有人认为是一种萨满巫师的形象"①。

陈兆复说,阿尔泰山岩画,"早期的作品,可能出自塞种人(他以为即 Scythians)之手,晚期则为唐代以后的突厥、契丹等

① 蒋学熙:《新疆岩画研究综述》,《新疆师范大学学报》1991 年第 4 期,第 43 页。

族人民所作"①。他还说："从〔呼图壁〕石门子岩刻精心表现的人物面部特征中，可以看出人物的面型和帽饰，与古文献中记述的塞人种族及其头戴尖帽的特色，多有共同之点。"②请参看"塞种"章。

王明哲注意到阿勒泰岩刻与"太阳崇拜"的关系。岩画绝大多数在山岩向东或向南的一面。这不仅为了避免西北风凌厉的侵袭，可能还是向往阳光和热烈。他试图把这跟欧亚草原游牧民族的太阳崇拜联系起来。玛撒该塔伊人用快马祭祀奔驰的太阳。匈奴单于"朝出营，拜日之始生"（这些在我们的《中国文化的精英——太阳英雄神话比较研究》里有广泛的讨论）。他特别提到上文触及的"鹿石：人面刻柱"所潜藏的对太阳的憧憬（参见珍异篇"怪鹿节"）。

他还说："北疆草原地区一些不同时期不同类型的古游牧民族墓葬（如乌孙、塞人）发掘的人骨资料也证明，死者均头西脚东，面向着东方太阳升起的地方，等等。"③

当然"头向"为西也可以证明他们对其西方"故土"的回忆和归依，但"东－西"向的一致尸式确实让人觉得其与太阳运动相关。

奥克拉德尼柯夫曾举出乌苏里江跟阿穆尔河沿岸的某些"太阳人"岩画④。这些岩画（参见插图 60），同样处在萨满文化

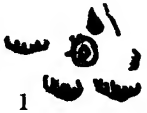
---

①② 陈兆复：《中国岩画发现史》，上海人民出版社，1991 年，第 142、383 页。

③ 王明哲：《新发现的新疆阿勒泰岩画考述》，周菁保主编《丝绸之路岩画艺术》，第 326 页。

④ 参见〔苏〕阿·奥克拉德尼科夫：《远东地区考古学的新成就》，《远东问题》1972 年第 3 期；田大畏译，《苏联考古学文选》，文物出版社，1980 年，第 234 页。

圈，跟叶尼塞河的某些“太阳面”或“太阳眼”岩画颇有趋同之处。而如前所说，“独目人”故事已到达东北亚密林和草原地区。


1

2

3

图 60 “太阳人”或“猴面人”

（1. 船和“太阳眼”（?）；2.“太阳人”；3.“猴面人”。黑龙江古代岩画，采自《苏联远东史》）

这些跟神奇眼睛相关的图形，或称“萨满面具”、或说“太阳人”、“猴面人”、“髑髅头”。其额部“开口”或说与“额间独目”相关（参见西王母与猿猴节）。

如果这些“太阳人”或与太阳相关的人面造型确实能够与“独目”神话联系起来的话，那么“鬼”与突厥语 kön 的对音就分外值得重视，“鬼国”或“魅人”或阿里玛斯比（一目）的额间神目，就跟所谓“太阳眼”神系相关，这个“独目”神话就可以纳入从西王母到北狄集群的游牧人“太阳崇拜”大系统里加以整体的追索。

这里必须特别揭示的是，云南普米族流传着一则故事，跟

《奥德修纪》如同一范、可惜不知道它最早发生或流传的年代(如果是从传教士那里听来,就没有什么意义)。

> 普米族的祖先曾经住在康定。那里鹿麂很多,岩羊成群,适于狩猎。有一天,普米人的三兄弟上山打猎,遇见一个岩洞,洞中有一堆火,三兄弟便进洞休息,围坐烤火。不久,进来一个独眼牧羊人,他们害怕地躲藏起来。独眼人在火上烤吃了一只羊,又四处搜寻,发现了老三,就把老三捉出来烤吃掉,才呼呼大睡起来。兄弟俩怒气冲冲,趁独眼牧人熟睡之时,取下洞壁上挂着的铁钩,烧红后刺进独眼人的眼睛,然后急忙逃出岩洞,直奔家中。①

这故事后面还有一条"尾巴",说:"家里人听兄弟俩讲述了真情,都说这样会得罪菩萨,全家受罚。一个个人心惶惶,兄弟俩便商定逃跑,于是就去卜卦问神。神告诉他们,要全家穿上用头发打成的草鞋,鞋跟向前,鞋尖向后,往南方跑,谁都追不上。人们就穿着草鞋,从西康逃到了云南。"② 这里当然包含着民族迁徙的节目。

普米族传说里,天空中有"龙头狮身、鹰爪虎尾"的吃人怪物③,这好像是守卫金子的格里芬(Griffin),只不过换上中国特色的"龙头"罢了。

---

①② 《西南少数民族风俗志·普米族》,中国民间文艺出版社(云南版),1981年,第327页。

③ 参见《巴米查列》,李子贤编《云南少数民族神话选》,云南人民出版社1990年,第429、441页。

它名叫“木拉忍青”。它像巨人般高大,“每次出去,都把许多死尸卡在牙缝里带回来,用一根很粗的铁棒挑出来吃”①。他的死敌是神马。这使我们想起斯基泰式兽斗铜饰里“格里芬噬马”的母题来(参见插图 62)。

怪物有北亚—中亚神话史诗常见的“生命线”。他的心“长在胳膊底下,那颗心是旋转的,射箭时必须射中那里才能把它射死”②。

在《洪水滔水》故事里,有长着大眼皮的吃人怪物,他们的长眼皮能覆在脚背上,这个魔王有“体外生命”,它在大树的“黑点”里。英雄老三射中黑点,“顿时,云散风停,魔王现出了原形,被射死了”③。

根据以上材料,与西北方关系密切的普米人有可能把“独目”故事带到云南来。

普米族属汉藏语系藏缅语族藏语支。

他们自称 phz $\tilde{ə}^{55}$ mi^{55},前一音节是“白色”,后一音节跟羌语、藏语同样指“人”(民)。他们的族称是“白人”。据说跟“白族”自称意思一样。

虽然清余庆远《维西闻见录》说“巴苴”(或西番)随元世祖入滇,或以为其为蒙古部落,但据其语言,不属于阿尔泰语系的蒙古族。

汉族古代称其为“西番”或“巴苴”,略与称藏族为“西蕃”相

---

①② 参见《巴米查列》,李子贤编《云南少数民族神话选》,云南人民出版社 1990 年,第 429、441 页。

③ 参见谷德明编:《中国少数民族神话》,中国民间文艺出版社,1987 年、下册,第 507 页。

似。尤中《中国西南民族史》指出，他们可能起源于青藏高原昆仑山区；蒙古兵南征时，中途加入而至滇，所以曾被误会为蒙古部落(参见第589页)。

周围的纳西族和藏族也称之为“博”，为“巴”，也是“白”的意思。“吐蕃”、“西蕃”之蕃也有“播”音。“巴苴”之苴，唐善纯说古音tsío，“为古羌语tsho(人)的音写”①。他说，普米族出自古羌人。“传说他们是由沙牙崩巴共(美丽花瓶之山)、百门岁母共(威武豹子之山)、俄尼沙戛共(叉舌红虎之山)、总沙半阿共(秋季黄花之山)四个山头的人联合而成，然后由北向南迁移，汉唐时代生活在贡嘎岭、康定附近，晚近迁入滇西北和川西南。普米族的‘四山’与古羌的‘四岳’可能有联系”②。

独目巨人吃人的传说异变为广泛流行于北亚、东北亚萨满文化圈的“莽盖”吃人和猿妖吃人或者“抢婚”的故事③，证明着东西方文学从先秦到近世不绝如缕的交流和相互影响④。《荷马史诗》译者之一的杨宪益就说《纪闻》里的《新罗巨人》故事(参见《太平广记》卷四八一)跟《奥德修纪》所叙非常相似。《山海经·大荒东经》郭注引高会语，倭国人所遇巨人，“盖是长翟别种”。《新唐书·东夷·新罗传》说巨人“倨牙钩爪，黑毛覆身”，跟《山海经》“鬼毛密”之“袜”，希罗多德转述的黑毛独目人，乃至“莽盖”，都很相像。这些故事都不免带着对“非我族类”的拒斥

---

①② 唐善纯：《中国的神秘文化》，河海大学出版社，1992年，第366页。

③ 参见萧兵：《无支祁哈奴曼孙悟空通考》，《文学评论》1982年第5期；人大复印资料《中国古代文学研究》J2:82.11.

④ 参见萧兵：《猿猴抢婚故事在世界文学史上的地位》，《淮阴师范学院学报》1998年第1期；人大复印资料《中国古代文学研究》J2:99.1.

和曲解。这就是梅因所说的，Cyclops（独目巨人）本是“荷马心目中一种外国的和不进步的文明典型”①；用流行的话说，就是对“文化他者”的妖魔化——但是剔除“误读”成分，其根柢还是保藏着相当的历史真实（参见“理论部分”第七章）。

要之，“独目族”（Arimaspi）指的是《山海经》“一目国”或“鬼”国，即古狄人，所谓玁狁、荤粥，后之匈奴；或者，“狄”之“先民”。所谓“马胫人”，实亦古狄人之一支。

“一目国”的传说化就是荷马史诗里的“独目巨人”，它吃人并且被刺瞎的故事由西亚、中亚传播到中国北方草原地带，甚至有可能传到南方。

“一目国”就是《山海经》的“袜”（魅），以后音变为草原地带吃人的“貘狁：犸貌：莽盖：莽（毛）古斯”。而不管是“鬼”、是“魅”，是“鬼”国，还是“一目人”，抑或“貘狁：犸貌：莽盖”，其动物化身或“母型”，最可能是猩狒猿猴之属。这跟曾化身为“一目鸟”或巨猿的夸父族可能有所牵连（参见下文专节）。

“格里芬”与九婴和翼虎

希罗多德《历史》曾多次提到看守黄金的“狮身人面兽”或“狮身鹰翼怪”格律普斯（Gryps），亦即南欧—西亚—中亚艺术里常见的格里芬（Griffin）。他强调，它一直看守着黄金，那么其地必定盛产黄金，并以金著名。他说：

普洛孔涅索人卡乌斯特洛比欧斯的儿子阿利司铁阿斯

① 〔英〕梅因：《古代法》，沈景一译，商务印书馆，1984 年，第 72 页。

(Aristeas)在他的叙事诗(案指已佚的 Arimasper,即《独目篇》)里又说……在伊赛多涅斯人(或拟之于准噶尔盆地一带的乌孙一月氏人)的那面住着独眼人种阿里玛斯波伊人(Arimaspea,或说指"一目"的"鬼国"),在阿里玛斯波伊人的那面住着看守黄金的格律普斯(Gryps),而在这些人的那面则是领地一直伸张到大海的极北居民。(4·13,上·270~271)

最便于确定地望的应是那盛产黄金的高山,例如"阿尔泰"(Altai)。专家说过,蒙古语和突厥语系的哈萨克语、维吾尔语等都称"金"为"阿尔坦"(Altan)。"金山西见烟尘飞",阿尔泰山正是盛产黄金的"金山"。

孙培良介绍"格里芬"说:

格立芬在西方艺术中有悠久的历史。乌头格立芬早在史前时期(公元前 3300 年以前)已出现在埃及,波斯艺术有狮格立芬,古希腊艺术有鹰格立芬。公元前 7 世纪,希腊的格立芬已在斯基泰亚成为流行的艺术装饰。阿里斯帖亚从伊赛顿人那里听到的神物或怪兽并非希腊人的鹰首狮身双翼的格立芬,他是用希腊人所熟悉的那种形象来描写独目人的对手。①

它的语言演变大体是:

---

① 孙培良:《斯基泰贸易之路与中亚古代的传说》,《中外关系史论丛》第 1 辑,1985 年,第 12~13 页。

【格里芬】

〔希腊语〕Gryphus→Gryphons→Gryps→

〔拉丁·法语·英语〕Griffin①

有人认为,希腊史料里“看守黄金的格里芬人(Griffins)”,疑指“阿尔泰山古部落”,希腊神话里鹫头飞狮之格里芬,或为“这个山地部落的图腾”②。因为阿尔泰山北麓巴泽雷克大墓(一般定为塞王陵墓)M2发现格里芬木雕像(参见插图64)和格里芬红铜饰物③,所以,作者以为:“希腊诗人所谓‘格里芬人’殆指巴泽雷克古冢的墓主人。”④可惜这个结论太简单。

如果格里芬确是阿尔泰山区某一古部落的动物神或“祖灵”的话,那也该是西亚两河平原强大居民的分支——因为格里芬不源于希腊而出于苏美尔—阿卡德—巴比伦,也见于古代埃及。

谨案:最重要的,Gryps—Griffin的形象基础却是美索不达米亚平原的“翼狮”或“狮鹰合体兽”。

它的萌芽形式出现当然很早。埃尔—欧贝德遗址出土的浮雕门楣《鹰鹿图》,作为早期作品,出现了“狮头鹰”(参见插图61)。它抓住两只相“对尾”的公鹿;鹿,跟中国“鹿之言陆”相似,往往象征干旱。而“神鹰象征久旱的喜雨,其展开的双翼能遮蔽

---

① 参见〔苏〕M. H. 鲍特文尼克等:《神话辞典》,黄鸿森、温乃铮译,商务印书馆,1985年,第128页。

②④ 林梅村:《谁是阿尔泰深山金字塔式陵墓的主人?》,《文物天地》1999年第5期,第35、36页。

③ 参见〔苏〕蒙盖特:《苏联考古学》,潘孟陶等译,考古研究所,1963年,第142页。

天空”①——这又极像中国的大鹏(鹏：凤：风古通)，是世界性的“神话大鸟”之一。我们知道，无论九凤或九婴，其母型首先是鸷鸟，是鹰鹫(九婴的模特更接近大型猫头鹰)。它制服“旱兽”(不过也有人释读为它正“保护”着圣羚羊或角鹿②)。

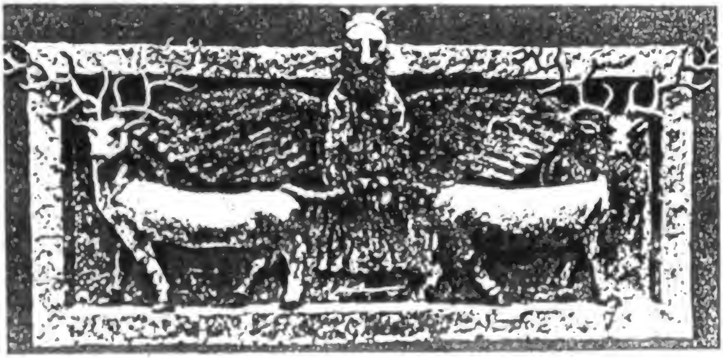


图 61 鹰鹿图

(埃尔—欧贝德出土门楣浮雕，苏美尔)

狮头雄鹰(鸟体 Griffin)抓住两只公鹿，或说鹰象征雨，鹿是干旱；暗寓着季节转换，祝祷甘雨、丰收，或死生循环的深意，但最重要的是对猛禽的想象，夹杂着恐惧与向往——“格里芬鹰”在中国可能置换为“九婴”、“九凤”或“离朱”鸟。

我们知道，天上的鹰鹫与陆地动物的冲突，狮头鹰对食草动物的咬噬，还可能含有季节转换和祝祷丰饶，“死亡—复苏”的寓

① 于殿利、郑殿华：《巴比伦古文化探研》，江西人民出版社，1998年，第109页。

② 参见〔埃及〕尼阿玛特·伊斯梅尔·阿拉姆：《中东艺术史》，朱威烈、郭黎译，上海人民美术出版社，1985年，第106页。

意（狮头鹰象征毁灭生命的暴力、权威，但又有催生和促丰的灵性）。这是苏美尔王阿尼帕达“供奉女（主?）神恩利勒（Enlil）的母亲和妻子——宁胡萨格的庙”（公元前2600）的装饰（过梁）①。宁胡萨格是丰收女神。“在公元前3000年中叶的一系列文物上以小型变体不断重复着的这一个〔鹰狮擒鹿〕构图（在执政者恩铁美那的银瓶上，在石板与沥青板上，等等），大约是神祇宁吉尔苏的标记”②。宁吉尔苏（Ningirsu）是农业丰收神，也是战神。狮头鹰安祖德（Anzud）是他的徽号。

“Gryphon：Griffin”曾是苏美尔王的爪牙或“守护神”，它能扑噬食草动物乃至狮子。拉伽什王恩铁米那（Entemena）的一件银瓶上，就有“狮头鹰”扑狮，狮子又咬着下一组羊或鹿的画面③。这种经典性的“兽斗”母题，“历代相传，自喜特人、亚述人、阿开米尼朝和萨珊朝的波斯人——经由斯基泰人（引案）——一直流传到阿尔泰各民族”④，直到中国的北方众多的动物造型和西南方（例如晋宁石寨山、江川李家山等）的青铜艺术（参见插图62）。

作为两河平原的“守护神”，Gryphon又与神鹰安祖德（Anzud）相融汇，并与许多大神联系在一起。

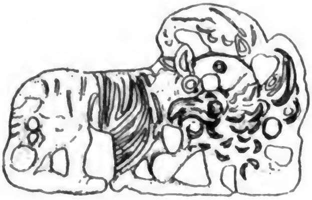
“Anzud：狮头鹰”本身也有繁复的历史。

---

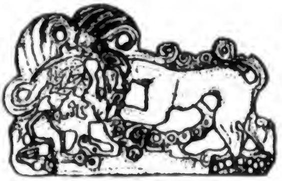
① 〔英〕塞顿·劳埃德：《美索不达米亚考古》，杨建华译，文物出版社，1990年，第91页。

② 〔苏〕罗塞娃等：《古代西亚埃及美术》，严摩罕译，人民美术出版社，1985年，第13页。

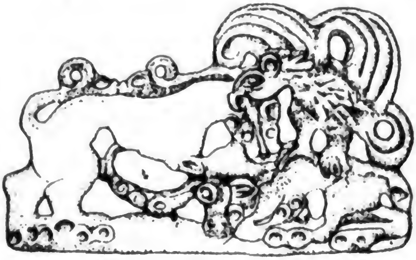
③④ 〔法〕雷奈·格鲁塞：《近东和中东的文明史》，常任侠、袁音译，上海人民美术出版社，1981年，第28、29页。



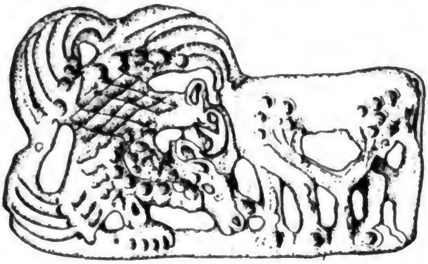
1



2



3



4

图 62　格里芬鹰扑食坚蹄类家畜

（1. 西岔沟出土；2.《西伯利亚的腰饰牌》收录；3、4.《内蒙古长城地带》收录。采自《鄂尔多斯青铜器》）

这些“格里芬”大多以鹰形出现，有的长着狮爪，跟狮形鹰爪而有翼的“格里芬”不大一样。较早的“格里芬”就像“九凤：句芒”那样是鹰鹫形。

【安祖德：狮头鹰】
〔苏美尔语〕Anzud
〔阿卡德语〕Anzu，zu
Imusudogud（义云“暴风雨”）

它是暴风之神，还可能以“太阳鸟”跻身于世界“大鸟—巨鱼（蛇）神话”之首列①。在巴比伦《尼布尔》（Nippr）史诗里，曾战胜女性水怪和妖龙蒂亚华滋（Tiawath），如中国鲲鹏之战②。

在英雄史诗《吉尔伽美什》里，这位后羿式的大神，手执板斧，砍倒杉树。杉妖芬巴巴大怒：

是谁……竟敢将我的杉树砍倒？③

原来这神树上便栖息着 Anzud，有如三首离珠所守卫的“离珠：琅玕树”，以及后来凤凰所歇憩的梧桐。吉尔伽美什因而威胁（或驱赶）了暴风雨之神 Anzud。

在神话中，安祖德（Anzud）通常是天地之间和人神之间的媒介（引案：此如萨满神鹰 Kouli 或“帝史凤”）。他身上善恶并存。……〔史诗〕吉尔伽美什把栖息在杉树的安祖德和〔树根下〕怪蛇“一上一下”，是对立的，但二者都体现恶端。④

①② 参见萧兵：《中国文化的精英》，上海文艺出版社，1989 年，第 150 页。

③ 《吉尔伽美什》，赵乐甡译，辽宁人民出版社，1981 年，第 15 页。

④ 鲁刚：《世界神话辞典》，辽宁人民出版社，1989 年，第 228 页。

我们记得,苏美尔—巴比伦这些巨鸟有如大鹏,其翼如垂天之云,展开时能够遮蔽阳光,使一半以上的天空黑暗……所以,神鹰 Anzud 本身就具有二重性:在对蛇和水怪(象征"阴"、"恶"与黑暗)的斗争中,它代表天空和光明。然而,叶舒宪指出,吉尔伽美什与杉妖芬巴巴(象征水、火、风)之争有如羿杀"水火之怪"九婴(九头鸟)①。其实更准确的是羿杀九婴极像吉尔伽美什之驱除安祖德。

Gilgamesh/Anzud:后羿/九婴

太阳—英雄神/狮头鹰:太阳—英雄神/九凤(九头鸟)

所以,Anzud 既是善与财富的保卫者,又是被"独目人"驱杀的"凶神"。

我们大概没有忘记,"独目人"的额中圆目——例如"鬼"国所崇之⊕——无论是圆形还是"十"字都是太阳的标记。无论是猃允、匈奴乃至突厥、契丹,中亚和西方的游牧民族都是牙帐东开,迎日之初升,称酋王为"昆",为"君",为 kön,为 kin(g),为可汗,为天可汗(Tängre Qaghan),大致都是"太阳王"的意思。

那么,"独目人:鬼方"之逐杀 Gryps(Griffin),从神话学看来,就有驱除"云雾"与"恶害"的善性义蕴,他们夺取"太阳光辉"一般的黄金,就像阿耳戈英雄们夺取"金羊毛"同样是"正义之举"了。这当然是草原游牧民族的价值取向。

中亚"Gryps:Griffin"的神话与西亚"Anzud:Anca",作为

---

① 参见叶舒宪:《英雄与太阳——中国上古史诗的原型重构》,上海社会科学院出版社,1991 年,第 116 页。

组合式怪鸟的神话意象如此相似，不禁让人想起“秃头人”与苏美尔人(Sumerian)对应关系的假说来。如所周知，“秃头人”跟“独目人”是相异乃至敌对的。“独目人”跟“狮头鹰”或“鹰翼兽”更是死敌。那么，秃头人与狮头鹰至少是“战友”——他们都与苏美尔人相关。

《山海经》里以高大的猛禽(含大型猫头鹰和鹫鸟等)为形象基础的“九凤：九婴”也具有这种善恶二元性。《大荒北经》说：

> 大荒之中，有山名曰北极天柜，海水北注焉。有神，九首人面鸟身，名曰九凤。(426)

“凤”是吉祥之鸟，九头之凤有如三首离珠，都是部落或珍宝守护神。“凤”音通于鹏，九凤就是九首大鹏，怪化为“九头奇鸧”(见郭璞《江赋》及《玄都赋》等)，为“水火之怪”九婴。“鸧”就是《天问》“鲑堆”，或所谓“鬼车”，九、鬼可通，奇、鲑(魁)通转，所以，“鬼车，一名鬼鸟，一名九头鸟”(《本草纲目》)。文献和民间皆传，“九(鬼)车鸟”本有十头，为犬咬下一头，只剩下九头，给人间带来死亡和灾难(参见卷首彩图)。《楚辞新探》罗列其事可参(第543～546页；参见插图63)。

“九凤：奇鸧：鬼车”也就是《淮南子·本经》后羿所射“九婴”，高诱所谓“水火之怪，为人害”者也。

鹏凤跟Anzud同样原为太阳“火精”，对立转化而为水鸟，所以迁住“北极天柜”，如九婴在凶水，大风入青丘之泽。

鹏凤 ⎡九婴：鲑雀：鬼鸟⎤ 九头鸟：水火之怪/Anzud
　　 ⎣鲑堆：奇鸧：鬼车⎦

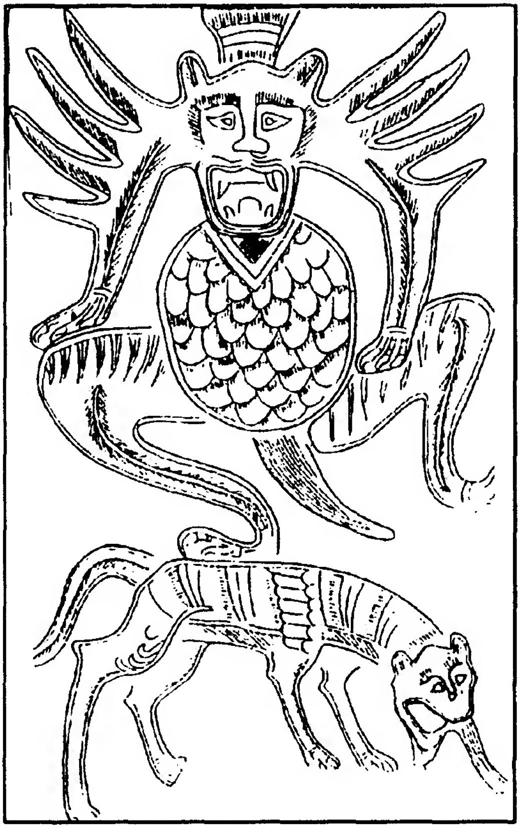


图 63　人面鸟身有角有尾怪鸟

（山东济南汉墓画像石）

这位怪神，人面鸟身有尾，头有叉角，以兽足立于“翼虎”之上，或说“奇鸧”，或说“鬿堆”，或说海神，或说风神。

就造型而言，实在还是鹿化、鸟化的格里芬的变体。但是，跟九婴、九凤或鬼车就相差很远了。这也可看出神鸟的多变化。

《山海经》里,“九婴”作“拘缨”。《海外北经》说:

拘缨之国在其东,一手把缨。一曰利缨之国。(241)

《淮南子·地形》有“句婴民”,高注:“句婴读为九婴,北方之国。”就是这拘缨之国。袁注(241)是之。

九婴、句婴、拘缨略同,有如句龙、九龙、纠龙。

但“一手把缨”难解。郭璞说“以一手持冠缨”,当然不对。江绍原先生读“利缨”为“捋缨”,也由其误引出。袁珂据郭注“或曰缨宜作瘿”,推出其义为“瘤”,“多生于颈,其大者如悬瓠,有碍行动,故须以手拘之”(第241页),恐亦望文生义。

九婴(句婴、拘缨)俱言“九颈”,九颈即九首,言“九头(鸟)”之国也。

但“一手把缨”只能依阙疑之义以待高明。

“九婴”尊化为“九凤”,卑化则“鬿雀:鬿堆:奇鸧”。《山海经·东山经》:

北号之山……有鸟焉,其状如鸡而白首,鼠足而虎爪,其名曰鬿雀,亦食人。(113)

如上,这就是《天问》“鬿堆焉处”的鬿雀。它也如Anzud,是猛禽与猛兽的组合(华夏无狮,鬿雀虎爪),而且“食人”,展示的是其凶恶面。所以后羿要射九婴于凶水之上。叶舒宪说,九婴作为“水火之怪”相当于杉妖芬巴巴,他的“吼声就是洪水,他嘴

一张就把火吐，他吐一口气，人就一命呜呼”[1]，水、火、杀人，三项指标都叠合。但“九凤：九婴：鵕雀”更像栖息在神杉之上的Anzud。Anzud曾被神母丁吉尔玛赫派来的战神尼努尔塔三箭射死。而在“北狄：斯基泰：突厥”神话系统里，神奇大鸟也往往危害人畜，例如突厥斯坦和蒙古草原的大鸟脱斡邻勒(Togroul)就非常可怕，相当于西亚巨鸟安卡(Anca)[2]或Anzud。宜乎Griffin常为“独目人：鬼方”所憎恶与驱杀。

鲁金科认为，希腊人不知道当时阿尔泰山区部落的名称，“只是神话般地把它们称之为‘看守金子的狮身鹰翼兽’”[3]。而阿尔泰正是“金山”。《周书·突厥传》说突厥人“居金山之阳，为茹茹铁工”。那么原居阿尔泰山的应是突厥先民(例如上古狄人)。这里曾发现以巴泽雷克古坟为代表的巨冢。这些巨冢大致分布在下列河流之流域：

卡童河(卡坦金地方)
伯莱利河(伯莱利地方)
乌尔苏耳河(锡宾、巴沙达尔、土爱克廷等地方)
巴拉干河(巴泽雷克地方)

他也许在暗示，巴泽雷克人即突厥先民，就是阿尔泰黄金的

---

① 叶舒宪：《英雄与太阳——中国上古史诗的原型重构》，第116页。

② 参见《多桑蒙古史》，冯承钧译，商务印书馆，第1卷，第65页；中华书局，1962年，上册，第65页。

③ 〔苏〕C·N. 鲁金科：《论中国与阿尔泰部落的古代关系》，《考古学报》1957年第2期，第40页。

主人。在这些巨冢里曾发现斯基泰式“补花艺术”，主要是猛兽袭击偶蹄类食草动物牌饰。“其中有一个，是狮身鹰翼兽袭击麋鹿。麋鹿的头和角，是一般真实麋鹿身上常见到的（参见插图64）。这只战败的麋鹿歪扭着后半段身体的这种姿态，是南西伯利亚艺术的特征”①，也是斯基泰艺术几乎“唯一性”的标志。说明他们跟塞种关系很大。

这样我们就看到“中亚化”的“Gryps : Gryphon : Griffin”。

有如同出一范的艺术品，还可以举出：

中亚塞种，匈奴墓葬，以及见于中国“河套”（Ordos）地区的大量动物造型（参见插图62）。

巴泽雷克人继承斯基泰文化传统，创作以黄金、青铜饰物为载体的“兽斗”母题造型艺术；但是，他们的时代较晚，他们的“先民”是谁，谁也不知道。如上所说，“独目族”是从Griffin那里夺得黄金并占据阿尔泰的，那么，苏美尔人或其“分支”最可能为Griffin的主人。

格里芬的造像除了见于前述中国西北和北方“北狄 · 斯基泰式”和“鄂尔多斯”（Ordos）式文物外，南方文化里居然也有保卫神树的“翼狮”或“翼虎”，即变形的格里芬（一件是云南晋宁石寨山出土的金带扣，一件是广州汉墓出土的铜带扣；插图及介绍请参见“神鸟与圣树”章）。当然也有人说是“翼虎”，如“辟邪”之类。其实这种鸟兽组合体跟辟邪一样，与西亚艺术很相似，甚至有间接“播化”关系。

---

① 〔苏〕C · N. 鲁金科：《论中国与阿尔泰部落的古代关系》，《考古学报》1957年第2期，第46页。

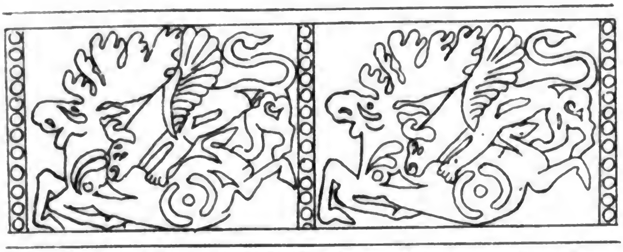


图 64　格里芬扑噬麋鹿

（上：公元前 5 世纪～前 4 世纪中亚塞人作品；下：公元前 1 世纪蒙古诺颜乌拉匈奴墓出土毡毯）

狮身鹰翅的格里芬是力量和权威的标志，被扑食的吃草动物本来象征富盛或繁育，也可表示被征服者。这种母题最早见于西亚，或说表示季节或生命的转换以及“苏醒”，后来成为斯基泰艺术的典型标本（注意麋鹿后身的极度扭转）。

据孙培良介绍，波勒吞写过一本资料丰富的书《普洛康奈斯岛的阿里斯特拉斯》，主要讨论“独目人”神话，可惜无缘得见。这本书试图以《山海经》等书里的“穷奇”来“契合”Griffin；穷奇，其状如虎而有翼，饕餮般“食人从首始”，所食为“被发人”——游牧群团无论养犬者或犬噬者多是“披发”，从斯基泰到狄人、鬼国到藏族先民，都是如此，见于《海外北经》等。郭璞《图赞》说它“驱逐妖邪，莫不奔走”，是极厉害的神兽。《淮南子·地形》高注径称其“天神”，因为它是“广莫风之所生”。孙培良说，不知道它“守护”什么，跟“独目”有何关系，所以很难拟之于Griffin。

但是，我们注意到“穷奇”的样子如“虎”，中国无狮子而有老虎，所以以虎为神、为猛兽之王；看前举格里芬的图像，也有些像老虎，特别是到中亚、东亚而“虎化”者。

更重要的，格里芬的“鹰翼”比它的“鸟喙”更加明白无误；而“穷奇”也有翼，是插翅虎。

格里芬吃人，“穷奇”也“食人从首始”，有如饕餮。它跟“狍鸮”都是饕餮的母型之一（参见我们的《中国上古艺术的文化解密》）。

“穷奇”，或说如狗，“狗∶犬∶穷奇”上古音不过一声之转。这表明它跟“犬狼之族”的“犬戎”等有亲缘关系（请参看该节）。

跟格里芬相关的阿尔泰人也曾游牧并且重狗。

“穷奇”跟藏语的“猰”（Khyi），上古汉语的“犬∶狗”，读音十分相近，可能为其析音。怀疑它最初的原型也是凶猛而能吃人、善飞奔的藏犬；在演变、趋异以及与印度—希腊神话“融汇”、“感染”的过程中，一变而为“掘金蚁”，再变涉及“格里芬”，也不是决无可能之事。但在中国典籍里，它仍是狗神，是“穷奇”，并且与水神“共工”合流。波勒吞的意见并非全然无理（参见“生命树”章）。

中国文化最重玉，次重金，但这不等于“没有”或“贱视”。意味深长的是，记及“不周山”(风穴)的《山海经·西山经》多载黄金，尤其是《西次二经》凡十七山，却有八山出黄金。计泰冒之山，“其阳多金，其阴多铁”；数历之山，“其上多黄金，其下多银”；女床之山虽无黄金，而出赤铜、石涅，但有鸾鸟(即离鸟、离朱)，“见则天下安宁”；龙首之山，“其阳多黄金，其阴多铁”；薰吴之山，“多金玉”；众兽之山，“多黄金，其兽多犀兕”；皇人之山，“其上多金玉，其下多青雄黄”；中皇之山，“其上多黄金，其下多蕙棠”；西皇之山，“其阳多金，其阴多铁”。先秦“金”或指铜，但此处多说黄金。而此十七山十神，皆人面而马身；“其七神皆人面牛身，四足而一臂，操杖以行：是谓飞兽之神”。兽而能飞，当然有翼；华北无狮，改作牛形。这像是看守黄金的 Griffin 的又一异变，又似西亚“人面翼牛”的再现(参看“珍异篇·神牛节”)。

孙培良还指出，中国缺黄金却重玉石，所以没有“看守黄金的格里芬”，却有保卫玉宝的虎形兽和“三头人”。“月氏”(还有乌孙)是古行商(最有可能即伊赛顿)，以买卖转运黄金、美玉而闻名于世①。看守者即《山海经》中的“三头人”②，即离珠(太阳鸟木)，其事过繁，准备放在“神鸟与神树”以及“玉石”章里详述。

如前，斯基泰大肆使用的黄金最可能来自“Altai－ola：金山”，赫斯顿说，阿尔泰黄金是“经伊赛顿人贩卖给阿尔及巴埃人

① 〔原注〕松田寿男说，见《东洋文化史大系》(汉魏六朝时代)，第298页。

② 孙培良：《斯基泰贸易之路与中亚古代的传说》，《中外关系史论丛》第1辑，1985年，第13～14页。

(秃头人),塞种商人又从后者那里购买了来"①。我们知道,游牧民族不但如汤因比所说是最好的发明家,而且是天生的商人,无论"月氏"还是于阗人都是有名的经营者。最早的商队就是由骆驼、骏马和高车组成的,比相对静止、安土重迁而依赖产品经济的农业民族强多了。

莫任南认为,阿尔泰的黄金原来就为"独目人"(鬼国)所有。这一点很可怀疑。"独目人"(鬼国)是黄金掠夺者。"鹰翼兽"是黄金看守者。那么黄金应是鹰翼兽的主人。谁是这 Gryps:Griffin 的主人呢?看前文,最可能是苏美尔某支或(阉割)巫师集团,即体毛阙如的"秃头人"。

莫说,独目人掌握黄金,"它通过伊赛多涅斯人之手卖给秃头者,斯基泰人再从秃头者那里买回去"②。

但既为所有者,为什么却要敌对的 Griffin 来看守呢?这很难说通。然而他指出"伊赛顿"善于经商却是很对的。

> 希罗多德说秃头者是被人"视为神圣的民族","没有人加害于他们 。他们也没有任何武器"(《历史》4·23)。在古代,各游牧部落常在神殿的周围进行贸易,神殿是不许侵犯的。秃头者被目为"神圣的民族",其住地当为圣地,可能已变为一商业中心。③

"商业中心"云云,暂且搁置。前引托马谢克说,"秃头人:

---

① 〔英〕赫斯顿:《欧洲与中国》,王遵仲等译,中华书局,1995 年,第 17 页。

②③ 莫任南:《从〈穆天子传〉和希罗多德〈历史〉看春秋战国时期的中西交通》,《西北史地》1994 年第 4 期,第 57 页。

阿尔吉巴”相当于突厥语 Yargicibai 即君主兼法官(古时亦兼祭司)，跟秃头人以“神圣的民族”来“控制”宗教圣地相合。所以，他们能以圣职控制神鸟 Griffin。部分“Sumer：秃头人”住居阿尔泰山(秃头人确实居其一侧)，由他们的“战士”(Griffin)看守黄金，后来为“独目人：鬼国”所夺取。伊赛顿人(乌孙、月氏)从“独目人”手里交换黄金，斯基泰人从伊赛顿人那里购买黄金(当然也可以直接从“独目人：鬼国”那里取得)，这样是不是顺理成章一些呢?

这样，假想的中亚高原黄金贸易就是这样进行的：

“秃头人”(假设为苏美尔人一支，或哈萨克先民)占居阿尔泰(金山)
它的军队(格里芬鹰狮)保卫黄金 →

“独目人”(鬼国)夺得黄金→“伊赛顿”(假设为古乌孙、月氏人)购买转贩黄金→“塞种：斯基泰人”取得并使用黄金→黄金制品传入中原、蒙古、东北和西南夷

要之，看守黄金的“Gryps：Griffin”，传自苏美尔的狮头鹰“Anzud：Anca”，是世界性神话大鸟的西亚种。相当于《齐谐》的大鹏、《山海经》的九凤(九婴)，可能再变为凤鸾类的三头“离珠”。

它所看守的黄金在阿尔泰山，其主人有可能是羁留在这一带的苏美尔人某支或祭师集团(或即“秃头人”)、“独目族”(鬼方：古狄：猃狁)从 Griffin 夺得黄金，“伊赛顿人”(乌孙、月氏)则买卖、转运黄金。

“塞种：斯基泰人”便从他们那里取得黄金。

在以《山海经》为代表的中国神话系统里，黄金多被珍异的

玉石所替代;看守珍宝的神物,可以举出:

穷奇(以"蚼:藏犬"为母型,与"Khyi:獀狳"相关)
掘金蚁(与藏犬可相置换,参看下节)
开明兽
三头神鸟(人/木)离珠
九婴:鹏凤

这些,本书都有专节研究。

掘金蚁,藏犬和金毛鼠

这里附带讲一下同样关涉着"草原之路"及其居民的"掘金蚁"故事,尽管它的叙事指涉已远不仅限于"西域"。

这故事,也主要见于希罗多德《历史》。希腊有"蚁人",即所谓"米尔密多涅斯族"(Myrmidones),因为他们善于搜集和保存粮食,却不闻其能够开矿或采金。印度史诗《摩诃婆罗多》则载有所谓"蚁金"(pipilika),可见其古老。

中国载籍里也有大蚁。

《楚辞·招魂》说到南方之害有:

赤蚁若象,玄蜂若壶些。

清陈本礼《屈辞精义》和蒋骥《山带阁注楚辞》等引用古书以说之,略有:

《赤雅》："赤蚁若象，浑身带大刃，负万钧，杂食虎豹。"

《五侯鲭》："大蜂出昆仑，长一丈，其毒杀象。"

《八纮绎史》："蚁国在极西，其色赤，大如象，其聚千里。"

都是此类巨蜂大蚁传说，但是没有说它们有"掘金"或"移山"的业绩。南方热带大蚁自与印度相关；在西北有所谓"夸蛾"（大蚁）者，则亦相关于印度的极北部，或竟与西藏、新疆相干。

《列子·汤问篇》载"愚公移山"寓言，最后说"操蛇之神"命令"夸蛾氏二子，负二山"，一座放在朔东，一座置于雍南。"夸"就是"大"，"蛾"通"蚁"。《列子》释文说："夸娥（蛾）氏，一本作夸蚁氏。"这么说来，中国的大蚂蚁也力能移山。不过，《列子》多说是"伪书"，深受佛教和印度故事影响①。这大蚁（夸蛾）二子"负山"的故事不知是否也源于印度。小川琢治说"夸蛾"之力既然"固"得能够移山，那它肯定就是《山海经》和《楚辞》等书里的大蚂蚁；甚至可能跟印度"掘金蚁"故事有关系②。这实在值得进一步探索或落实。

前文所述格律普斯，就是人们熟悉的格里芬（Griffin），导源于西亚守卫"圣物"的神兽，其神话地位相当于"九婴"和瞪视昆仑的开明兽，当然有责任保护神圣的黄金，并且因而跟骑马的"独目人"发生冲突——在斯基泰·西伯利亚·鄂尔多斯"动物

① 详见杨伯峻：《列子集释前言》，中华书局，1979年，第3页；季羡林：《中印文化关系史论文集·列子与佛典》，三联书店，1982年，第317页。

② 参见〔日〕小川琢治：《昆仑与西王母》，《中国文学研究译丛》，汪馥泉译，北新书局，1929年，第199页。

(纹样)艺术"里，这曲折地表现为鹰翅狮身兽扑噬坚蹄的食草动物(马牛羊鹿等)。

跟这个故事同型，就是北印度人从大蚂蚁那里抢夺黄金的故事。黄金所有者和看守人，此二者没有多大疑问。阿尔泰(Altai)出产黄金，占据其要津者、即黄金的"主人"是谁，现在还不清楚，有可能是西亚某一祭司性宗教集团，相当于"秃头人"，所以能驱使格律普斯。大蚂蚁的真实"母型"及其"主人"，则是比较文化史上的有趣问题。

布尔努瓦在《西藏的金粉和银币》里曾细致分析过《希罗多德历史》和普林尼《博物志》里"掘金蚁"神话的历史背景。其记载自然是大同小异的"异文"。

希罗多德《历史》

在这一片沙漠里，有一种蚂蚁，比狗小比狐狸大……这些蚂蚁在地下营穴，它们和希腊的蚂蚁一样把沙子掘出来。这种蚂蚁和希腊蚂蚁的外形十分相像，而在它们从穴中挖出来的沙子里是满含着黄金的。……他们(印度人之一部)特别注意到在出发采金时要是一天最热的时候，因为那时蚂蚁都躲到地面下去了。……蚂蚁就会嗅出他们的行踪并追赶而来；它们的速度看来是世界上任何动物都赶不上的。(4·102—105；上·240～241)

普林尼《博物志》

印度蚂蚁的角悬在厄里特里亚的朱比特庙上，真是咄咄怪事！在被称为达尔德人的北印度地区，它们能从土洞中掘出黄金来。这些蚂蚁自己则具有猫的皮色及狼般的身材。印度人在盛夏的酷热中盗走它们于冬季挖掘出来的这种黄金，即当蚂蚁由于热浪而躲在地穴中时。但这些蚂蚁由于气味而得到报警，于是便冲出去，撕碎那些逃亡者，无论他们骑的骆驼跑得多快。它们(蚂蚁)是多么灵巧和残酷啊，这一切都与它们对黄金的酷爱有关。(6·19)

"掘金蚁"的母型，约有数说。布尔努瓦先是给这种有翅角、能吃人、善奔驰的"猛兽"弄糊涂了，"这一切分别联想到了麋鹿、蝾螈、牦牛和龙"，便是因为不加"整合"。其他则有：

食蚁兽（它们可能与蚂蚁"对转"）

中亚鼬狐（狐皮和羊皮可以用来在河里收集金沙）

巨蚁（沙漠或热带巨蚁及其神话化，它们能很快地吃掉巨兽）

土拨鼠（它们像鼹鼠那样挖土并带出碎金）

鬣狗（凶猛，特别善于咬嚼）

旱獭（有人亲见其挖洞带出金片）

某种绝灭动物（由于妨碍盗金而被消灭）

沙漠大鼠（它们也善于掏洞并有极强的咬啮能力）

"旱獭"（或"鼠兔"）是英人坎宁安提出的，因为他看到它们掘土时把金片带到了地面（参见布尔努瓦）。

但普林尼《博物志》等所简单描述的"蚂蚁"，能最大程度满足其条件的只有藏犬。（1）奔跑迅速，能把掠夺者撕碎；（2）善于嗅出生人气味；（3）狼般身材；（4）猫的皮色（灰暗的毛）；（5）酷爱黄金，是藏人训练的结果；（6）有角——这自然是"移植"其他动物（例如藏羚）的角——但"角"是神化或怪化的特殊添加物，《西山经》的"狡"（匈奴有"狡犬"即"獒"）就有角如牛（50），藏犬别称的猰貐也"龙首"，龙多有角（甘肃马家窑文化器盖纹面人头脑后有"小蛇"，以其人首之角为"角"，已是龙的雏形）；（7）它也会刨洞，"狗咬耗子多管闲事"，有人甚至说它在历史上曾像"寻矿犬"那样帮助主人"嗅"到黄金；（8）藏犬多毛，耐寒畏热，或说藏人不得不在地穴里饲养它们。

根据斯特拉波等的记述，亚历山大大帝的探路者尼亚格说他曾经见过“掘金蚁”的皮，那与“豹皮”相似。中国的《逸周书·王会篇》则称这种大狗为“豽犬”，它能“飞”，是因为“世界上任何动物都赶不上”它的奔跑——而且凶猛到能“食虎豹”。唐人《稽瑞》及注引《逸周书》径称“豹犬”。

斯特拉波所记梅加斯特纳的讲述，称这些“蚂蚁”有如“魔怪”，它们自己“捕捉猎物为生”，并且在“冬季”掘土取金。希罗多德所说驮金的骆驼为“骡子”所替代，而掘金蚁为达尔德人抛撒的肉块所吸引——狗最喜欢吃肉，但这不是忠诚的藏犬的性格。这种“蚂蚁”还长翅，而“豽犬”也能飞；《海内北经》同样是藏猰改型的穷奇或蜪犬“有翼”，《神异经》也说穷奇“有翼能飞”。这当然也是一种“神化”，形容它行动疾速。

它们是要咬死掠夺者（“食人从首始”）及其驮兽的，无论是骆驼还是骡子。掠夺者抛肉“迟滞”它们。

布尔努瓦有个猜测是比较“聪明”的：“他们（掘金蚁）是否是乌拉尔河上游的独眼阿里马士波人（另一种采金人）经常与之搏斗的一种狮身鹰翼怪物（Griffin）的同类呢？”①是的。独目的鬼戎与抢黄金的“北印度人”或“达尔德人”，猰貐与“掘金蚁”与“格里芬”都是“等值”而可相置换的。

布尔努瓦又相当敏锐地猜测到希罗多德们所说的，实际上指西藏“托克雅伦”地区的金矿；“蚂蚁”则指坚苦卓绝的西藏矿工。1868～1869 年间英国探险家着重记述了矿工们“半地穴”式的帐篷：

---

① 〔法〕布尔努瓦：《西藏的金矿》，耿昇译，《国外藏学研究译文集》，西藏人民出版社，1988 年，第 4 辑，第 365～366 页。

> 这是一座竖立于一宽大壕沟底部的圆帐篷，位于地面七八法尺(约 2.5 米)之下，没有阶梯。他怀着赞赏而又不愉快的心情提到了那些大黑狗，它们随时准备扑向任何接近帐篷的人。……那些帐篷都支在有七～八英尺深的洞底以便防〔严冬的〕风。①

劳林逊立即由此想起《历史》里的相关故事②。这就是小川氏所介绍的"洛松"和西龙的发现。那大黑狗正是藏獒，正是掘金蚁的模特！

谢尔恩等人因而推论说：

> 〔沟底〕帐篷和抛在沟边形成小山的掘土从远处望去不是与洞穴不可思议地相似吗？……西藏矿工更喜欢〔身披毛皮〕冬季工作，因为据辛格认为当时没有塌方的危险。……难道这些如此凶暴和如此疾奔并扑向"印度人"的动物不正是西藏人的〔猛〕犬吗？……西藏人完全可以穿皮衣或兽皮，并且上面钉有该动物的角，很可能是作为装饰物或帽子使用的。③

他们大概认为，所谓"掘金蚁"是矿工和藏犬的幻觉性"互渗"和夸饰性"整合"。当然这里有许多矛盾、漏洞和欠缺，再次证明纯粹的理性主义在神话面前容易捉襟见肘，顾此失彼。布尔努瓦就正确指出，这是一种守宝神兽的传说，同型的就是看守黄金的"狮身上长着〔鹰〕翅膀和长爪尖的大蹄子"或鹰头的

---

①②③ 〔法〕布尔努瓦：《西藏的金矿》，耿昇译，《国外藏学研究译文集》，第 4 辑，第 365～366、375 页。

Griffin。

藏犬(Teibet Mastif),藏语念“猰”(Khyi,或 Kyi),就是《山海经》猰貐(详后)。“掘金蚁”的母型之一,如果是藏犬的话,那么,藏犬的对应者“猰貐”,跟掘金蚁之间也可能具有相应的“等值”关系。

我们在《中国的文化精英》里曾猜测猰貐(跟三首离珠、九头开明同样)是“生命树”(其物化形式便是昆仑山珠玉之树或“寿麻”树)的保卫者,贰负及其臣“危”(危∶畏∶鬼国∶独目人)要害它,后羿要杀它,都是为了争夺“生命树”一类珍异(所以昆仑群巫要用“不死之药”救活它)。

“不死树”当然要比黄金更珍贵。

“掘金蚁”,作为守宝者,可以为神鼠,也能够化灵犬。

这里,最重要的意见有三:一是“掘金蚁”与看守黄金的格里芬相当;二是掘金蚁是西藏掘金矿工和他们饲养的“藏犬∶Khyi∶猰貐”(亦即穷奇)的“集合体”;三是猰貐亦为护宝者。

至少它们在神话结构或模子里的地位是相当的。

地点	抢夺珍宝者	看守珍宝者	拥有珍宝者
阿尔泰	独目人 (鬼国∶猃允)	格里芬 (狮首鹰,鹰翅兽)	阿尔泰原住民,或秃头人—苏美尔人某支
塔尔沙漠	印度最北部部落	掘金蚁	“蚁人”
西藏	印度北部部落	掘金蚁 (母型∶藏犬)	藏族先民
昆仑—弱水	贰负及其臣 危∶鬼国	猰貐∶穷奇 (Khyi∶藏犬)	昆仑大神及群巫

它们之间，尤其是“格里芬”/“掘金蚁”或藏犬“猰貐”之间，是同格的，相应的，或等值的，或可置换的。

“猰貐”虽然没有看守黄金的神迹，但它跟“穷奇：狍鸮：㺃犬”相通，“狍鸮”(咆哮)成为所谓“饕餮”的一种母型；饕餮—兽面纹之所以出现在商周彝器上，就是因为它曾守卫珍宝，所以既是宝器的守护神，又能辟邪镇恶，威慑魑魅魍魉，正如《山海经》郭赞所说“驰逐妖邪，莫不奔走”！

“饕餮”的贪食“意义”，不仅由于“狍鸮：猰貐：穷奇：藏獒”善于捕食，食量奇大，也因为它能够像发现矿藏的神犬或“掘金蚁”那样探获、发掘乃至“吞吃”黄金！——吞食金铜者铸在彝器之上，是冀望它源源不断地发现宝藏(如果不能毫无间断地觅得黄金，用什么满足它的无尽食欲呢?)，决不仅仅是守护神能够保证鼎彝里食物的丰足。所以《西山经》很奇妙地说与蚼犬趋同的(藏獒母型)“狡犬”，“见则其国大穰”！

“掘金蚁”及其故事在中国口碑与文献里已十分冥昧，但仍有踪迹可寻：它一变为猛犬(藏犬 Khyi：猰貐：穷奇)，再变为“火鼠”，为“金鼠”；而神鼠又可以“还原”为灵犬。

希罗多德《历史》注释者一般以“掘金蚁”为食蚁兽，为“土拨鼠”(Manmot)。土拨鼠能掏洞，出土，带出金沙，但在神话里却置换为火鼠，为金鼠，因为它们更加“神奇”，尽管都是“鼠”。

由于与黄金“火红”颜色互渗或发生类似联想，“大蚁：神鼠”成为“火鼠”。《山海经·大荒西经》西海之南，流沙之滨，赤水之后，黑水之前有昆仑山；“其下有弱水之渊环之(正猰貐原生地)，其外有炎火之山，投物辄然”(407)，郭璞注曰：

> 今去扶南东万里，有耆薄国；东复五千里许，有火山国，其山虽霖雨，火常然。火中有白鼠，时出山边求食，人捕得

之，以毛作布，今之火澣布是也。即此山之类。(408)

“火鼠”当然跟“火浣布”——石棉(asbestos)传说联系在一起，多见于六朝志怪，相当繁复。它跟“掘金蚁”的干涉是五行生克观念的影响：既然火能熔金，那么火中神鼠(或大蚁)自然能够开发黄金。不过火中有鼠，却没有“蚁”，尽管掘金之鼠与蚁可相置换。西方的“火兽”能够“灭火”，或者像涅槃的凤凰(或“却火雀”)那样在火里重生。但是“火兽”故事在公元10世纪才正式见于伊斯兰文献，欧洲要在12世纪才有记述，中国的火离、火鼠、火雀的故事则早得多。劳费尔(Laufer)在《金刚钻》等书里以为它们共同来源于西亚，李约瑟则有所保留①。

“掘金蚁”以其母型为“灵犬”，为智鼠，一变为“火鼠”，再变为“金(毛)鼠”，只保持其皮毛之特征了。

《新唐书·西域传》于阗国，“西有沙碛，鼠大如蝟，色如金，出入群鼠为从”。因为“蚁—鼠”能掘“金”，所以其毛如“金”似火(《西山经》说以藏犬为母型的“蚼犬：穷奇”毛如蝟)。

《大唐西域记》记其事甚详，略谓瞿萨旦那(于阗)王城西大沙碛正路中有“鼠壤坟”，像蚁冢一般高高鼓起。土俗相传：“此沙碛中，鼠大如猬，其毛则金银异色，为其群之酋长。每出穴游止，则群鼠为从。”正如其“祖先”掘金蚁(土拨鼠)是“独目人：鬼国：猃狁”之死敌，金银鼠也帮助瞿萨旦那抗击匈奴，咬断其所有“马鞍、人服、弓弦、甲链”的带系，瞿兵趁机进迫，匈奴只好面缚受戮(第1018页)。王感鼠恩，敬修祀祭，“行次其穴，下乘而趋，拜以致敬，祈以致福”。金银鼠保卫了于阗人生命财产，正像

① 参见〔英〕李约瑟：《中国科学技术史》，第5卷第2分册，第424～425页。

掘金蚁保护着西藏的金矿，格里芬守卫着主人的黄金。

除上引书外，《述异记》、《异苑》、《西域诸国志》等书有大同小异的记载。

英国人斯坦因在西域考古时也听到这个传说，并且在和田附近发现仍为当地人民所膜拜的“鸽子墓”(Kaptar－Mazar)①，盖即“鼠壤坟”或“蚁冢”。

唐释不空所译《北方毗沙门天王随军护法仪轨》开始把“金鼠”和毗沙门天王作为于阗守护神联系到了一起②。赞宁《大宋僧史略·城阁天王》也有“金鼠救安西”(安西，今新疆库车)的节目。吴承恩《西游记》就干脆把金鼠精说成托塔天王(毗沙门)的干女儿，“养成三百年前气，曾向灵山走几遭”，让孙悟空到玉皇那里告了李靖父子的刁状。“护国神鼠，理应隶属护国天王”也③。

“金鼠”或“白鼠”变成所谓持国天王魔礼寿手里的“花狐貂”，继而化成李靖麾下或手中的“细犬”，甚至又变做杨二郎身旁的“哮天犬”④，回归它“掘金蚁：藏犬 Khyi”的原貌了。

新疆可能真有这等大鼠。和田地区东偏之尼雅河流域民丰之地发现“尼雅废墟”(或说尼雅乃尼壤音变)⑤。遗址发现大量

---

① M. A. Stein, *Ancient Khotan*(《古代于阗》), Oxford, 1907, pp. 119～121；参见季羡林等：《大唐西域记校注》，中华书局，1987年，第1019页。

②④ 参见萧兵：《古代小说与神话》，辽宁教育出版社，1992年，第120～130页。

③ 白化文等：《佛陀菩萨罗汉天王》，河北人民出版社，1987年，第127页。

⑤ 参见《新疆民丰大沙漠中的古代遗址》，《考古》1961年第3期。

鼠夹，几乎每屋都有，一般长 30～40 厘米，最宽处达 10 厘米①，比现代鼠夹大 2～3 倍。可见沙漠老鼠大而且多。

斯坦因曾发现古于阗治下的丹丹乌里克寺院遗址板壁上有“鼠神像”，记载在他的《古代和阗》里（p. 119～121）。

据说，安西榆林窟第 15 窟前室北壁绘一天王，右手持宝杵，左手抱一鼠置于膝上，鼠口接续向外吐着金银财宝。临摹者霍熙亮以为此是北方多闻天王②。谭蝉雪补充说，这可能就是与鼠相关的毗沙门天王，他的形相和“法宝”都有变化③。

新疆吐鲁番柏孜克里克窟寺古壁画有《毗沙门天及其眷属和部队图》（参见插图 65）。天王马下便有“细犬”——那就是谢弗氏说的由藏獒“退化”而来的哈巴狗了。

日本学者松本荣一认为，这细犬即由金鼠演变而来④。“在印度以鼠为毗沙门天的象征，在西藏佛画和敦煌壁画中都见到绘毗沙门天时有鼠的形象”⑤。在新疆，毗沙门天与鼠（或“犬”）的故事至今犹很丰富⑥。张星烺先生指出，北方毗沙门天王第二子“独健”可能变成“二郎神”，而金鼠则变为“哮天犬”⑦——李靖或二郎神麾下的“哮天犬”是如此聪明凶猛，连大闹天宫的孙猴子都让它在脚脖子咬了一口，以至被捉，比十万天兵天将厉

① 参见《新疆民丰大沙漠中的古代遗址》，《考古》1961 年第 3 期。

②③⑥ 参见谭蝉雪：《西域鼠国与鼠神摭谈》，《敦煌研究》1994 年第 2 期，第 123、120 页。

④ 参见〔日〕松本荣一：《敦煌画之研究》。又见②。

⑤ 孟凡人：《新疆柏孜克里克窟寺流失域外壁画述略》，《考古与文物》1991 年第 1 期，第 51 页。

⑦ 参见张星烺：《〈封神演义〉漫谈》，《世界宗教研究》1984 年第 2 期。

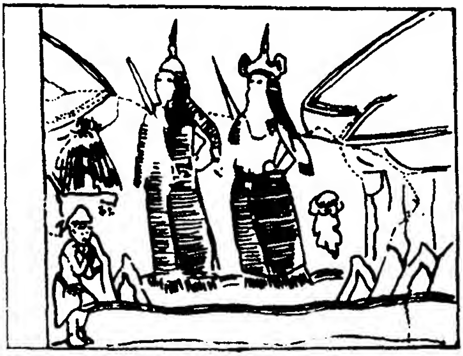


图 65　毗沙门天王及其眷属和部从

（新疆古代壁画，采自斯坦因、伯希和等）

虽然漫漶不清，还可看出毗沙门天王麾下有“细犬”（或“金鼠”），它与杨二郎的哮天犬一样都由藏獒演变而来。神犬与神鼠可相置换，在古老传说里，它们能够发现并保护珍宝与黄金，被“讹传”为掘金蚁。

害得多,那不是以"灵獒:藏犬"为母型①又是什么?——而"灵獒:藏犬"正是"掘金蚁"的又一母型。

藏犬 Khyi:掘金蚁:金鼠:哮天犬

它们之间是对位的,也可以相互转换生成。

我们曾经奇怪:以藏獒为母型的渠叟"鼩犬"(见于《逸周书·王会篇》等),跟"蚼犬:穷奇"能够通转的"鼩"为什么要从"鼠"?——猛地一下明白了:原来"灵犬"与"神鼠"之间是可以对立转化的,决不仅仅是"狗咬耗子多管闲事"啊!

《逸周书·王会篇》说这又名"露犬"的猛兽,"能飞","穷奇"也有翼,皆如"掘金蚁/格里芬"之迅疾;"食虎豹",形容它们都极凶猛。《赤雅》正谓赤蚁"杂食虎豹"。王念孙《读书杂志》说,其从"鼠"者与蚼"犬"无涉。引《说文》"鼩,胡地风鼠,从鼠,勺声"为证。

其实是不明"鼠/犬"互转之理。这种神奇的犬/鼠/蚂蚁,连虎豹都能吞吃,还在乎盗窃黄金的"鬼国"骆驼或快马吗?

前文交代,西藏及"渠叟"(罽宾:Keshmir)的獒犬为匈奴引进后为"狡犬",且以之贡献周王。而在《西山经》里变作"其角如牛"的"狡";有角,是尊化和神化。但掘金蚁也有角。老普林尼《博物志》就说,埃利托尼的赫拉克里斯神庙里保存着这种"印度蚂蚁"的"角"——看来大力神赫拉克里斯可能射杀过"掘金蚁",而他的中国同格神后羿也杀过"藏犬Khyi:猰貐";猰貐

① 参见萧兵:《中国文化的精英·治水英雄·二郎神》,上海文艺出版社,1989年,第696页。

"龙首"(《海内南经》),可能同样长着牛角或鹿角。无论是犬、是鼠、是蚁,都曾被充分地神奇化、神秘化、神圣化,而这三条正是神话的重要特质,它们之间的忽分忽合和相互转化,也正是神话传说演进和传承过程里常见的事情。

要之,保护黄金的掘金蚁与看守宝物的格里芬对位,也跟穷奇、猰貐等值。所以,掘金蚁和母型最可能是古藏族矿工以及为他们保护金矿的藏犬,即所谓"畇犬"(或"猰貐"或"穷奇")。

掘金蚁蜕变为于阗守护神金毛鼠,金毛鼠又讹变为"花狐貂"或"哮天犬",回归其共同母型:藏犬。

"烈风之山"与"风穴"神话

在讲述北风"以外"的幸福之人之前,当然必先交代什么是"烈风之山"(以及相关神奇地点)。

希罗多德《历史》说:"在秃头者(阿尔吉派欧伊人)的那一面情况如何,便没有人确实地知道了。因为高不可攀的山脉遮断了去路而没有一个人曾越过这些山。"(4·25,上·275)

这座高山何所指呢?赫德逊等认为指阿尔泰山。孙培良介绍说:

依其他希腊作者说,那就是烈风之山。和希罗多德同时的一个作者,西吉昂人达马斯特(Damasts of Sigeum)说:"从斯基泰人往前去,住的是伊赛顿人,再往前去是独目人,然后就是烈风山,北风从那里刮出来,终年飞雪。山的那一边是北风以外的人的国土,直到另一海边。"这一段话无疑地是根据《独目篇》,他没有提到格立芬,大概以为那是寓言,不值得一提。但从这一段

话可以知道《独目篇》中讲到了北风的家乡。按：最先提到北风起处的是荷马的《伊里亚特》(ix,5)："从色雷斯岸上刮起狂暴的北风，在爱琴海卷起重重巨浪，汹涌澎湃。"这狂风起于色雷斯西北，并非太远。公元前7世纪以后的诗人们从《独目篇》得到北风在辽远的冰天雪地的黑暗之乡的印象。公元前600年顷，诗人阿勒克曼(Alcman的佚句云："烈风之山，林木蓊郁，在黑暗之夜的怀抱中。"①

这就是说，从神话传说看，这不可逾越的"烈风之山"有其独立的地位与内涵。它跟"极北方"紧相关联，所以列于其前。

【烈风之山】
〔古希腊〕Rhipae(丽白安，丽比，里菲；义为"疾风")
〔古中国〕不周山，或风穴

这就是希波革拉底所说的"北方和烈风之山"。

赫德逊说，早在荷马史诗里就曾将此字与"北风"联系在一起。当山名用，最先是阿勒曼(Alcman)华美的诗句：

疾风山被森林覆盖
　在黑夜的怀抱里。

据说，亚里士多德也讲过："名为丽白安(Rhipae)的山脉，远在塞种人(Scythians)的极边之外。"

---

① 孙培良：《斯基泰贸易之路与古代中亚的传说》，《中外关系史论丛》第1辑，1985年，第14页。

> 晚期的希腊地理学家精确有余而知识不足，把这山脉置于俄罗斯欧洲部分的中部，并猜想黑海盆地各大河流都发源于它们。①

这是古人的一个习惯，水出于山，山连于水，许多“大川”都被认为发源于某一“大山”，尤其是当大山在神话思维里成为“世界山”或“宇宙山”的时候。无论是昆仑山、须弥山，还是奥林普斯山、阿尔泰山、西奈山，都是如此，都有若干“大水”或“神水”从其流出（参后）。

俄罗斯欧洲部分中段并没有这样的大山。这个山脉只能位于中亚或大西域。旅人们“以心灵的慧眼瞥见了毗卢迦或博格达山的高峰耸立于空旷无际的草原之上，森林密布，积雪皑皑，它是狂风的摇篮”②。

它使人联想起“风穴”，联想起“不周山”！

但是梅拉地理志称 Rhipae 山“在北极星之下”，众所周知，世界大山如须弥、昆仑、阿尔泰都被认为处在“北极星”之下，那么 Rhipae 山也可能曾有此资格。但我们决不想说它就是阿尔泰，只能说它是横亘中亚的大山。

古希腊“医药之父”希波革拉底（公元前 460～前 377）在《论空气、水和地方》一书记述了斯基泰和亚马逊人的生活情况，说他们“受着寒冷之苦”，接着说：

---

①② 〔英〕赫德逊：《欧洲与中国》，王遵仲等译，中华书局，1995 年，第 23、24 页。

> 原来西徐亚(即斯基泰)正在熊山和里菲(Rhipae)山(或译“北方和烈风之山”)的山麓,北风从那里吹来。当夏至之日,太阳和地面最接近,那时的阳光在短时间内当然是温暖的,但不太强烈,温暖地方的风吹不到这里来,如果吹到只是稀少和微弱的风。但是山上的冰雪和豪雨终年不绝,而被冰雪冷却的寒风由北方不断吹来,因此,那里的山地不宜于居住。①

托勒密《地理学》讲到“亚洲萨尔马提亚”的时候,只说“其北以未知的地方为界”,这就是所谓北方以外的地方。他说,在艾摩达(Emoda—或说即喜马拉雅山)赛里山之北,就是“北风以外”的地方。

他借用了印度北俱卢州的别名:Attacorae。我们希望能由此推知“烈风之山”的所在或母型。

波德纳尔斯基评述说,托勒密所说的——

> 阿马多克山脉毫不符合事实,而里彼(案即 Rhipae)群山或里彼山脉也应当同样认为是虚构的地理事实。②

所以,托勒密所说的“里彼山”(Rhipae),地理上也是模糊的。

普林尼所谓“里彼山”(Rhipae)也就是这“烈风之山”;所谓“普捷罗佛尔的地区”(Pterophorus)正是“积羽之野”。“凛冽的北风”原作 Aquilonis Conceptacula,是“北风之胎”之意。这是

---

①② 引见〔苏〕波德纳尔斯基编:《古代的地理学》,梁昭锡译,商务印书馆,1986 年,第 62、372 页。

把“风穴”当作母腹有如“谷神”，它孕育着北风。

亚里士多德《气象学》（Ⅱ，13·350^{b}7）也曾提到这“烈风之山”，为拉丁作家所依据之一，但亚氏说得更加含糊。或说，这曾被误为指“欧洲北部”之高加索（不是今天的高加索山）。

孙培良认为他在中国典籍里找到了西方古代文献中“烈风”之山的对应地——《山海经》烛龙（烛阴）所栖的钟山（即《大招》寒山，寒门之山或北方之极），亦即《淮南子·地形》的北极之山①。

这当然十分精彩。但更准确地说，“北风之胎”应该指“不周山”——那里才真正是中国西北方的“风穴”（依照某些记载，烛龙—烛阴之地似在东北，“钟山”应亦在长白山一带，后来被移植于中原与“崇山”合流，即今之中岳“嵩山”；但是，“钟山”在《山海经》里又往往跟“葱岭”，即与 Pamir 对应，请参专节）。

“不周山”是跟“风穴”神话粘结在一起的。《山海经·西山经》不周之山，列在崟山（密尔岱山）和钟山（葱岭）之前，应如洪兴祖《楚辞补注》所说，其较早“母型”当“在昆仑西北”。不周之山，“东望泑泽（罗布泊），其原浑浑泡泡，爰有嘉果……”这是昆仑“乐园”的有机组成。但不周山本身的性格不大清楚。《大荒西经》还有一条：

> 西北海之外，大荒之隅，有山而不合，名曰“不周负子”。有两黄兽守之。有水曰寒暑之水。水西有湿山，水东有幕山。有禹攻共工国山。

---

① 孙培良：《斯基泰贸易之路与中亚古代的传说》，《中外关系史论丛》第1辑，1985年，第15页。

“不合”即是“不周”。如《西山经》郭注所说：

> 此山形有缺坏不周匝处，因名。云西北不周风自此山出。

这就连上了“风穴”神话，跟“北风之胎”的烈风之山有了共同点。《楚辞·天问》：“西北辟启，何气通焉？”问的也是这“风穴”现象。《淮南子·地形》：“西北方曰不周之山，曰幽都之门。”（上·139）又说：“隅强，不周风之所生也。”（上·154）与此略合（详细讨论，请参看《楚辞新探·不周与风穴》篇）。

可惜“不周负子”无解，或引无“负子”二字，袁注说是衍文，却不见得。“负子”有二义：背负其子，大山背小山；负读如“娩”（妇），指不周之妻及子。仍须阙疑。

不周风自山“不合”处出，其山即是孕育烈风的风穴。风凰：大鹏是制造大风的，所以“暮宿风穴”，以涵纳大气。晋张华《博物志》：“风山之首方，高三百里。风穴如电突，深三十里。”《神异经》：“炎山有风穴。”

风穴里吹出的“不周风：烈风”是很可怕的。《吕氏春秋·有始览》：“西北曰厉风。”（2·658）高注：“乾气所生。一曰不周风。”（2·699）《史记·律书》也说：“不周风居西北，主杀生。”（4·1243）酷寒危及生命，所以希腊人说烈风之山不适于人类生存，烈风那一边才是快乐世界。

《山海经·南山经》旄山，其南有谷，曰“育遗”。“多怪鸟，凯风（郭注“南风”）自是出”（17）；令丘之山，其南有谷，曰“中谷”，“条风（郭注“东北风”）自是出”（18）。郑德坤先生说它们都是风

穴,"希腊神话以为风是藏于山谷中的。中国也有同样的思想"①。

不周山,"原人也以为风之所出,因为地有所缺"②。

西北多风沙的地区尤多此类神话(所以吴承恩《西游记》)有黄风怪)。《长春真人西游记》说少西海子(即都尔根泊)之旁有"风冢",风自中出,"初旋动如羊角者百千数",有如小龙卷,"少焉合为一风,飞沙走石,发屋拔木,势震百川,息于巽溯"。烈风之山的神话当与之有关。张星烺说,准噶尔部鞑靼人及吉尔吉思人都深信国内的"羊角风",是由"山穴"制造的,跟普林尼"北风之胎"如出一范。喀尔马克人(Kalmuks)还设法移动大石堵塞风穴,却未成功③。

西域确实常见这种"风洞效应"式的风穴现象。

常德《西使记》说业瞒城北,"铁山风起,往往吹行人堕海中"。张星烺说这必指亚拉湖(Alakul)。

1245年,里昂主教会议派遣方济各教派托钵僧、意大利人柏朗嘉宾(Jean de Plan Garbin,1182—1252)出使蒙古,经过阿尔泰山区,在一小海(即 Alakul)之滨过一小山,"山中似乎有一个洞口,冬天从洞里吹出如此强劲的风流,以至使人只有费尽气力,冒着很大的危险才能通过"④。这就是铁山"风穴"。阿拉海在准噶尔山口,所谓"准噶尔门"是46英里长的峡谷,为欧亚草

①② 郑德坤:《山海经及其神话》,《史学年报》第4期,1932年;郑德坤:《中国历史地理论文集》,香港中文大学,1980年,新界沙田,第18页。

③ 张星烺:《中外交通史料汇编》,中华书局,1977年,第5册,第141页。

④ 〔法〕贝凯:《柏朗嘉宾蒙古行纪》,韩百诗译注,耿昇汉译,中华书局,1985年,第95页。

原进入新疆北部所必经之路①。

法国圣方济各教士鲁布鲁克(William of Rubruk)访问蒙古时,也提到 Alakul 东南 36 英里的一个风穴,“从这个河谷吹来的风几乎不断,以致人们穿过它时有很大的危险,恐怕风把他们刮到海里”②。

孙培良前引文据以谓,无论希罗多德的“不可逾越的”大山,还是烈风之山,都是富含“风穴”及其传说的阿尔泰山的投影。

清祁韵士《万里行程记》写所谓伊犁“风穴”,似指沙漠狂风,大都并未达到“沙暴”的程度。然而——

> 十三间房(地名),在沙碛中。自三间房至此,途中云有风穴,古谓之“黑风川”,有鬼魅为祟。见《明史》。最险处也,行人往往被风吹。当扬沙走石之际,或碎人首,或径吹去无踪,千斤重载之车,掀簸立尽,并车亦飞去,只轮无反者,《西域闻见录》言其状甚详。

似仅据传闻,其所遇无非“天籁飕飗,透屋雷中,声甚厉”耳。

要之,“烈风之山”的神话意象是“不周山”式的“风穴”,它以象征叙述的方式指称横亘中亚寒风彻骨的大山,古典作家所谓之 Rhipae 山(义云“朔风”)。它跟所谓“北风”或“极北之地”紧相关连。

或以为即烛龙(祝融)所守“钟山”(钟山可指春山、边春之

---

① G. B. Cressey:《亚洲的国土与人民》,纽约—伦敦,1944,p. 345,引见孙培良。

② 《鲁布鲁克东行纪》,〔美〕柔克义译注,何高济译,中华书局,1985 年,第 256 页。

山，即葱岭，即 Pamir 高原)。或以为跟《历史》那隔断玛撒该塔与“伊赛顿”(乌孙月氏)的“不可逾越”的大山同指“Altai：金山”。不过，把“烈风之山”看作母型大体在中亚或西域的神话地名，较为合适。

“群鸟解羽之野”

希罗多德《历史》说到斯基泰人所讲的自空而降的“羽毛”：“斯奇提亚上方居民的北边，由于有羽毛自天降下的缘故，没有人能够看到那里和进入到那里去。大地和天空到处都是这种羽毛，因而这便使人不能看到那个地方了。”(4·7，上·267～268)他对此提出一个“现实主义”、或所谓“自然主义神话学”的理性解释：羽毛指雪。他说：

> 在那个地方以北，雪是经常下的，虽然在夏天，不用说雪是下得比冬天少的。凡是在自己的身边看过下大雪的人，他自己是会了解我这话的意思的，因为雪和羽毛是相像的。而这一大陆北方之所以荒漠无人，便是由于我所说的，这样严寒的冬天。因此，我以为斯奇提亚人和他们的邻人在谈到羽毛时，不过是用它来比喻雪而已。(4·31，上·277)

这在那时代是很了不起的见解。

案《山海经·南山经》：“羽山，其下多水，其上多雨，无草木，多蝮虫。”(11)郭璞说，这“羽山”跟东海祝其县鲧所殛之羽山“道里不相应”，应属二地。

羽、雨同音，可以互喻。《太平御览》卷六天部引《山海经》“羽山，其上多雨”，又引《释名》：“雨，羽也；如鸟羽，动则散。”虽是“声训”，但以羽喻雨，跟言雪以羽，观念和手法都有相通处（《御览》引又云“将阳之山，多怪雨”）。但在历史地理上没有多大关系。

老普林尼《博物志》（即《自然史》）说得直截了当，过了“独目人”驰驱之所，就是“里彼山（烈风之山）和被称为普捷罗佛尔的地区，因为那里经常降落羽毛状的雪（是雪而不是羽毛）。世界的这一部分被大自然谴责而湮没在深沉的黑暗里，那里只有寒冷，并有着凛冽的北风”（参见《古代的地理学》第332页）。这里“羽雪”是跟“烈风”、跟“风穴”、跟“朔风之地”粘结在一起的。

《山海经·海内西经》：“大泽方百里，群鸟所生及所解。在雁门北。”（289）郭注：“百鸟于此生乳，解之毛羽（或作“解氄毛羽”）。”清郝懿行笺疏：“此地即翰海也。说见《大荒北经》。”（290）雁门之北的“瀚海”或说指贝加尔湖，古称“北海”。

案《大荒北经》：“有大泽方千里，群鸟所解。”（424）

郭注：“《穆天子传》（卷四）曰：‘北至广原之野，飞鸟所解其羽，乃于此猎鸟兽，绝群，载羽百车。’《竹书》亦曰：‘穆王北征，行流沙千里，积羽千里。’皆谓此泽也。”（434）

案：岑仲勉先生以“北海”（贝加尔湖）、“瀚海”当此群鸟解羽的大泽①。

袁珂先生说，“解羽”大泽有两处：一是《大荒北经》的千里大泽；在西北方，夸父将走之“大泽”也指此，《穆传》飞鸟解羽的“旷原”也是西北大泽；二是《海内西经》的“百里”大泽，是《海内北经》所记舜妻及二女之所处的“河大泽”，在正北方，“或即今河套

① 岑仲勉：《中外史地考证》，中华书局，1964年，上册，第67页。

附近之地"①。——只怕《山海经》没有这样准确而严密。重要的是指严寒之北方和群鸟的"解羽"。

"瀚海兰干百丈冰，愁云惨淡万里凝。"

小川琢治《山海经考》曾引用希罗多德之说解释中国的"群鸟解羽"②。也颇有人以"飞雪"解释"委羽之山"(见《淮南子·地形》)为"大雪山"或瀚海，或北海(一般以为指贝加尔湖)。

蒋大沂《与杨宽正书》以瀚海一带，冬天"暴风猋起，沙土蔽天，白昼暝晦，复没人畜"的"沙暴"现象来解释天降羽毛③。因为那是不分冬夏的。

唐人岑参《走马川行奉送出师西征》写到类似的沙漠风暴情景：

> 君不见走马川、雪海边，平沙莽莽黄入天?
> 轮台九月风夜吼，一川碎石大如斗，随风满地石乱走!
> 匈奴草黄马正肥，金山西见烟尘飞，汉家大将西出师。
> …………④

"金山"原指阿尔泰山，此处或泛指。《新唐书·地理志》："雪海，又三十里至碎卜戍，傍碎卜水五十里至热海。"雪海在天山主湖与伊塞克湖之间。

---

① 袁珂：《山海经校注》，上海古籍出版社，1980年，第289～290页。

② 又参见〔日〕小川琢治：《昆仑与西王母》，《中国文学研究译丛》，1929年。

③ 蒋大沂：《与杨宽正书》，《古史辨》第7卷下册，第370页。

④ 参见中国社会科学院文学研究所编：《唐诗选》，人民文学出版社，1978年，上册，第210页。

案《楚辞·天问》有"羿焉彃日？乌焉解羽？"

上文所谓"解羽"、"委羽"都明明白白地是鸟类自动脱下羽毛的意思——所谓譬喻飞雪只是一说。《穆天子传》更明明说猎得鸟兽以后，"载羽百车"而还，那是有用的实物，"或为缝制衾裘以取暖，或为充作箭羽，可见非雪非沙"①；徐嘉瑞先生用洱源鸟吊山百鸟投火自焚之事来解释②，更不确切。

窃尝疑所谓群鸟解羽之所，"或为大泽中之'鸟岛'，或为旷原中群鸟飞集止息之传统'营地'"③，所以遍地的羽毛。元耶律楚材《西游录》说：

> 金山之南隅有回鹘城，名曰别石把，有唐碑，所谓瀚海军者也。瀚海去城西北数百里。海中有屿，屿上皆群鸟所落羽毛也。城之西二百余里有轮台县，唐碑在焉。④

唐岑参《白雪歌送武判官归京》诗，"翰海兰干百丈冰，愁云惨淡万里凝"，正谓此。这跟贝加尔湖的"北海"是不同的。

"金山"当然是阿尔泰山（古或称"金微山"），是新疆和蒙古的界山，也是横亘中亚的大山。耶律楚材所记成吉思汗大军自和林出发西征，是一定要越过这绵亘新疆东部和北部的大山的。向达说："楚材所云海中有屿云云，系得自传闻，不足为据，瀚海

---

①③ 萧兵：《委羽之山与鸟岛》，《中华文史论丛》1982年第3辑，第140页。

② 参见徐嘉瑞：《大理古代文化史稿》，中华书局，1978年，第207页。

④ 〔元〕耶律楚材：《西游录》，向达校注，中华书局，1981年，第2页。

就是〔瀚海军〕城北面以至金山的一片大戈壁。”①但“鸟岛”现象是存在的。候鸟要飞向南方过冬，行前脱毛换羽以轻身，此即所谓“解羽”或“委羽”（参见卷首彩图）。

希罗多德所说“不可逾越”的高山，即隔开玛撒该塔依人和伊赛顿人（古乌孙、月氏）的大山，一般都认为即阿尔泰山。有人连“烈（北）风之山”都判定为阿尔泰山。那么，斯基泰“上方居民的北边”，可能指的是阿尔泰以西雪原，用飞雪来解说“自天而降”的羽毛较为合适；但用它解说所有的“群鸟解羽”就不一定准确。

群鸟“解羽”，这种现象在严寒的北国比较多见，也不一定限于青海的“鸟岛”或某个“岛”或“原”。它在传说里被“普遍化”，在“地理学”上也游移了起来。希罗多德所说斯基泰“上方居民的北边”，上方似应指“东方”，但不能看得太死。

陈炳良从别一角度阐释“鸟（羽）——西王母——日落”三者之间的关系。他说，西王母不仅由赤乌或三青鸟为使者，她所戴的“戴胜”也是一种鸟（见《礼·月令》等）；而在《穆传》里，“穆天子和各地氏族交换物品的记载里面，西王母是用羽毛来换锦组的。这也给一个消息：所谓西王母国实在是群鸟所解的地方——日落的地方”②。所谓“解羽”，跟神话里“日：鸟”的对位相关，“羿焉彃日？乌焉解羽”（《楚辞·天问》），日乌的解羽跟太阳的坠落同步。

古人拿鸟的飞翔跟日的运行互拟。“东”字可能是日出扶桑的意象，从日在木中（跟甲金文不大相合）；“西”，旧说鸟棲，我们

---

① 〔元〕耶律楚材：《西游录》，向达校注，第6页。

② 陈炳良：《神话·礼仪·文学》，联经出版公司，1985年，台北，第16页。

在《楚辞与神话》里猜测是太阳神鸟栖息在若木之巢。艾兰后来也说："'西'字表示一个鸟巢，是太阳（太阳鸟）夜间栖息的鸟巢。"①这样，太阳西落之山、西王母之山确实跟"日鸟"的栖宿有关，但跟"群鸟解羽"似无明确联系。

孙培良前引文援引波勒吞的说法，"飞羽"指的是群鸟更羽换毛而不一定是飞雪；《山海经》和《穆天子传》的"解羽"之野都在西北荒原，此处"群鸟解羽"颇为常见。我们的看法与之暗合。

但孙氏又引用《淮南子·地形》"烛龙在雁门北，蔽于委羽之山，不见日，其神人面龙身而无足"，指出，"积羽广至千里，高同山陵，乃至蔽日"（引案：这里似乎只说群鸟委羽于山颠，其山蔽日，并没有说积羽多似山陵），这很符合斯基泰人所说"极北"之地暗不可见、人不能至的情形；而且正是烈风之山因"蔽日"而落在"黑暗之夜的怀抱中"，或"埋在阴沉的黑暗中"的可畏景象。这很精彩，但我们觉得地望难于指实，只是希罗多德描写跟中国载籍相当吻合罢了。

要之，"解羽之野"如果确指斯基泰"上方"之北，有"羽"自天而降，那是可能暗指飞雪。但是飞鸟换羽并形成"鸟岛"或"羽山"，这种现象在西北旷原是常见的，具体地望虽难指实，东西方的记述却是大同小异的。

"北风之外"的快乐居民与北俱卢洲

希罗多德讲了"飞羽"之后还提到情况极其不明的"极北地

① 〔英〕艾兰：《龟之谜——商代神话、祭祀、艺术和宇宙观研究》，汪涛译，四川人民出版社，1992 年，第 47 页。

区的居民”(4・32,上・277)。斯基泰人不了解他们,伊赛顿也没说出什么名堂来。“但是赫西俄德(Hesiod)曾提到极北居民,荷马在他的叙事诗埃披戈诺伊(Epigonoi,或译《后裔篇》,案指在底比斯阵亡的七雄之子)里,如果这果真是荷马的作品的话,也提到过极北居民”(同上)。狄罗斯人说得要详细些。他们派两名少女送“供物”,极北居民热情接待她们……希罗多德对此传说国度表示怀疑,但是希腊罗马作家确是把它当做“北方的乐土”来歌颂的。

赫德逊说,狄罗斯人的馈供对象是“致送祭品的人”,在“通俗字源学”里与“朔风”相关,所以混淆为“朔风以外的人”,并且为希腊旅行家认同为传说里的“赫泼波利安人”(Heperboreans)①。这个说法实在过于迂曲。但此词的确与“朔风:北风”相关。

埃拉托色尼(公元前275~前195)批评希罗多德关于“北方人”或“北风吹不到的地方”的看法。他说:“他把完全不吹北风的那个地方的人叫做北方人。……住在极北部的人是应该体会到北风的。北方国家以北极为境界,而南方国家以赤道为境界;各个境域内有其相应的风。”②但他也不知道那是什么地方,住的什么人。他反对用神话“代替”地理学,所以批评了麦加斯芬和帕特罗克尔的说法,“他们讲述了那些睡着了的,没有嘴的、没有鼻子的、一只眼睛的、长腿而脚趾向后的人们的故事”③,暗示这是对“文化他者”的“歧视”。

但是,如果仅仅从错误、矛盾、牴牾或怪诞来抹煞这些“奇异

① 参见〔英〕赫德逊:《欧洲与中国》,第20页。

②③ 〔苏〕季特玛尔:《埃拉托色尼的“地理学”》,引自〔苏〕波德纳尔斯基编《古代的地理学》,第114页。

地理学”或“传说地理学”的内在真实性和历史—文献价值，那研究家们就没有什么事可做了。

希罗多德说得有些含糊，似乎该是两种人：

极北地区居民（北方人）——其地极其寒冷

北风以外民居——温暖如春

混淆的结果就是出现了一个词：Heperboreans，此词与“北风：朔风”相关。

埃拉托色尼就批评希罗多德没说清楚，而“住在极北部的人是应该体会到北风的”。

应该注意，希罗多德还说过“海滨的赫泼波利安人”，这“海滨之‘海’疑指《山海经》屡次提到的‘北海’，今俄罗斯南西伯利亚的贝加尔湖”①，即苏武牧羊的地方。此说近理。至于“以音求之，西伯利亚（Siberian）殆源于希腊史料对北海的称谓 Hyperboreans，亦即游牧于雪原的丁零、坚昆、鲜卑人”②，这就很难说。其对音并不准确。Siberian 一词，公认起源于“鲜卑”，就好像鲜卑后来成了“锡伯（族）”（参看《楚辞新探》的《犀比·鲜卑和西伯利亚篇》）。极北居民大概指西伯利亚原住民，也很可能是来自阿尔泰深山的一支游牧人（“狄”人的一支？）。

如果此说得以成立，那么“极北居民”指西伯利亚贝加尔湖畔原住民或游牧者，那么“北方以外”的“乐园”主人就很有理由指传说里的昆仑文化区乃至“丝国”华夏人了。

梅拉在他的全球地理志里提到一种“北方常春人”，也许那

---

①② 林梅村：《谁是阿尔泰深山金字塔式陵墓的主人？》，《文物天地》1999 年第 5 期，第 36 页。

就是希腊作家所讲到“住在北风的那一边”的极乐国的另一种比较现实的说法。但他所描写的情况很像“北极”或西伯利亚的南边。

> 在亚洲沿岸，最初遇到的部落为北方常春人。他们居住在极北，在北极星下的里彼(Rhipae)山脉的那边。……这里是真正的圣地，太阳光充足，土地肥沃，居民都是待人最公平的人，较其他的人们长命而多福。他们经常闲暇作乐，既没有战争，也没有纠纷。他们热心地举行神圣的仪式，并特别信任阿波罗。……①

“里彼山”(Rhipae)正是“烈风之山”。烈风之外的温带国家，“常春人”，到底指什么呢？在西方，谁都不大清楚。这些也见于老普林尼的《博物志》。

老普林尼称这个“幸福的民族”为“北方人”，其实是“北风以外的人”；据说，在极北，“那里有地极和天河的边极地点，那里有半年的时间是明亮的，有半年的时间整天不见太阳”，完全是极地现象(若干学者认为《山海经》涉及北极，“烛龙”就反映“极光”现象)。然而基本上是温煦的(作家们自相矛盾，如果专指“北风以外”即“北极之南”，就合理了)。

> 这个阳光充足的地方，气候温和而不遭受恶风的袭击。北方人居住在丛林和森林中，单独地或者共同地拜奉一个神祇。他们不知道争执和不友好。

① 〔苏〕季特玛尔：《埃拉托色尼的“地理学”》，引自〔苏〕波德纳尔斯基编《古代的地理学》，第290页。

北方人只消对生活发生了厌倦的时候，便与世长辞：老年设宴祝贺并尽量享受之后，便登上悬崖，跳海而死。这是最好的葬仪。……（参见《古代的地理学》，第 322～323 页）

除了一些白日见鬼的瞎说以外，温暖，快乐，爱好和平，尊敬“天老爷”，倒都是有点根据的。

赫德逊在分析了这些“传说地理学”，包括与希罗多德约略同时的希拉尼古斯、大马斯特斯等人记述的材料以后说：

他们把赫伯尔波利安人（Heperboreans）置于“丽白安”（案即 Rhipae）山脉之外的北方海洋之滨，还说他们是素食者。这几条更多的资料都适合于赫伯尔波利安人是中国人的假说。作为农业国，中国人相对于中亚那些完全是游牧与狩猎的部落而言，当然是素食的（引案：“食肉的”游牧人往往把农人看做“食草动物”）。至于丽白安山脉，则应指一条或几条中亚的大山脉，如阿尔泰山，塔尔巴哈台，准噶尔阿拉陶，或者天山。①

这些高山往往终年积雪，也间有群鸟更羽现象发生，狭窄的山口或通道容易形成“风洞”效应而被称做“风穴”（中国古人把其中某座奇山称为“不周山”）。而“北方海洋”正是贝加尔湖。

孙培良认为中国的“昆仑”，即“北风以外”的乐园，大抵指阿尔泰与新疆昆仑西端之间的地方。

——印度之“北”（北俱卢洲）

① 〔英〕赫德逊：《欧洲与中国》，第 23 页。

——中原之"西"(昆仑—西海)
——希腊之"东"(北风之外)

曾被"三大文明"系统认作"乐园"(Paradise)。它们都在哪里?孙培良说:如果说希腊传说中的北风以外的人的居地,印度传说中的北俱卢洲,中国传说中的昆仑和沃民之国,是人类共同向往的乐土,彼此间并无若何连系,仍应该注意的是:希腊人想象中的乐土实际上是在东方,印度人是指向北方,中国人是指向西方,结果恰好是指向同一地域,即阿尔泰和昆仑西端之间的地区。因此,应该说三方面的传说有助于中亚流行的传说的形成,否则就是中亚先形成为类似传说,而后向各方面扩散传播(引同上)。

这对《山海经》"乐园情结"的揭发是意义重大的。当初,白鸟库吉曾说:"汉代华人,以为世界东西两极端——案即顾颉刚所说"蓬莱/昆仑"两大系——〔之间〕有完全无缺的乐土,并且相信除此而外,世间绝无优于本国的地方了。"①已颇见精辟,今天的研究显然已扩大到世界史。

孙培良承认北俱卢洲,尤其是须弥山(苏迷卢)的传说对中亚可能有影响。中亚也有关于"世界大山"、"宇宙大山"和"天柱"之类的神话。其母型主要是阿尔泰山,如同昆仑,"日、月相避隐为光明",却永远照耀其上②。波勒吞认为,这里分明有印

① 〔日〕白鸟库吉:《见于大秦传中的中国思想》,王古鲁编译《塞外史地研究论文译丛》,商务印书馆,1935年,第1册,第112页。

② 〔原注〕波勒吞:《普洛康奈斯岛的阿里斯特亚斯》,第98页,引霍勒贝格(U. Holmberg)《芬—乌格里和西伯利亚的神话》。

度神山的影像①。

孙培良也注意到作为“天柱”和“世界山”的昆仑神话②。“昆仑”神话至少对后世中亚人也有影响。埃利亚德(M. Eliade)在《宇宙和历史——永恒回归的神话》里说,中亚人认为 Altai 是世界中心,跟昆仑一样,有北极星照临其上。当然,如上引波勒吞所说,这个以 Altai 为母型的大山也极像须弥山(Sumeru),是世界性的“神话中心象征系统”的有机组成(参看《中庸的文化省察》)。

这也就是说,亚欧板块的“三大乐园”大体归一:都在中国的“西域”(新疆—中亚—带)。

Heperborean(北风以外的地区)≈
Uttarakuru(喜马拉雅以北之“俱卢洲”)≈
昆仑—天山—阿尔泰地区(或展延至“西海”)

它又大体相当于《列子》的“终北国”或华胥氏的乐园世界(见下)。因为昆仑文化区甚至可展延至陕甘青高原(祁连就是华夏人所谓“昆仑”的一个母型),欧洲和南亚的作家有时并不去认真区别传说里的“昆仑乐园”及其南方的华夏人的。

这就把印度人世界里的“北俱卢洲”(Uttarakuru)提到我们面前来了。麦伽斯提尼认为这就是“北风以外”的快乐人。普林尼《博物志》(iv·90)认为这就是亚洲海岸的近欧部分,称为:

---

① 〔原注〕波勒吞:《普洛康奈斯岛的阿里斯特亚斯》,第 97～98 页。

② 参见孙培良:《斯基泰贸易之路和中亚古代的传说》,《中外关系史论丛》第 1 辑,1985 年,第 17～18 页。

Attacorae/Ottorocorae（见托勒密）

它“有阳光煦煦的连山遮护，不受风暴侵害，像北风以外的人那里一样，终年长春”，显然是温带。托勒密《地理学》认为它在“赛里克”（Serike，丝国，指古代中国北部）的西南，在“艾摩达”（Emoda，指喜马拉雅山）和“赛里山”附近，那么就是今新疆南部，“昆仑”文化区，也许还向东一些，即华北地区，那确实比西伯利亚或中亚暖和快乐多了。

唐玄奘《大唐西域记》说“苏迷卢山”之北为“拘卢洲”，注云：“旧曰郁单越，又曰鸠楼，讹也。”①季羡林等注道：“拘卢洲：梵文Kuru音译，有俱卢、俱楼、究留、究溜、句呞、郁单越等异译，意译为‘高胜’，在苏迷卢山之北。”②

注意——

Kuru（高胜）∶Kara（黑）∶昆仑（Ken lun∶混沌）

之间有相应之处，可通之点。

它实在是“大西域”之“混沌文化”区或昆仑文化的重要构成。

《罗摩衍那》说它是“行为端正的人的住宅”③。至少它跟“昆仑文化区∶大乐园”有相当的叠合部。

“终北”就是“北地”或“北风”的终结，当然处在“朔风之外”。小川琢治早就指出，这“北俱卢洲”（或“烈风以外的地方”）跟《列

① ② 〔唐〕玄奘、辩机等原著，季羡林等校注：《大唐西域记校注》，中华书局，1985年，第35、38页。简称季校本或季注。

③ 〔古印度〕蚁蛭：《罗摩衍那》，季羡林译，人民文学出版社，1982年，第4册，第305页。

子·汤问篇》"终北国"的情形吻合无间①。茅盾也说:"赫泼保利亚("烈风以外的地方")本来也就有'终北'的意义。……这又是中部人民对于辽远的西北方的幻想。"②他指出,"华胥国"也是一片混沌的极乐世界③,其实跟昆仑文化区关系极大,有可能把甘青高原乃至华北—中原(华夏人活动地)都包括在内。

我们再来看看前文所举古典作家的描写,不能不承认它们之间有相似之处。

普林尼《博物志》

……幸福的民族,名叫北风以外的人,寿命很长,并以若干传说的奇闻著名。

梅拉《地理志》

这里是真正的圣地,太阳光充足,土地肥沃,居民都是待人最公平的人,较其他的人们长命而多福。

他们经常闲暇作乐,既没有战争,也没有纠纷。他们热心地举行神圣的仪式,并特别信任阿波罗(太阳神)。

普林尼《博物志》

这是个阳光充足的地方,气候

《列子·黄帝篇》

〔华胥氏之国〕其国无帅长,自然而已;其民无嗜好,自然而已。

不知乐生,不知恶死,故无夭殇;不知亲己,不知疏物,故无爱憎;不知背逆,不知向顺,故无利害。

入水不溺,入火不热。……

《列子·汤问篇》

〔终北之国〕无风雨霜露,不生鸟兽、虫鱼、草木之类。四方悉平,周以乔陟。……

土气和,亡札厉。人性婉而从物,不竞不争。柔心而弱骨,不骄不忌,长幼侪居。不君不臣,男女杂游,不媒不聘。缘水而居,不耕不

① 参见〔日〕小川琢治:《昆仑与西王母》,《中国文学研究译丛》,第205页。

②③ 茅盾:《神话研究·中国神话研究初探》,百花文艺出版社,1981年,第173、174页。

温和而不遭受恶风的袭击。 北方人居住于丛林和森林中，单独地或者共同地拜奉一个神祇。他们不知有争执和不友好。	稼。土气温适，不织不衣；百年而死，不夭不病。 其民孳阜亡数，有喜乐，亡衰老哀苦。 其俗好声，相携而迭谣，终日不辍音。 饥倦则饮神瀵，力志和平。过则醉，经旬乃醒。沐浴神瀵，肤色脂泽，香气经旬乃歇。

德经（de Guignes，或译德古涅）和托马谢克（Tomashek）等人都反复论证，与"独目人"相异，为高山与沙漠所隔开的"烈风以外"的人，最可能指"居住在关中地区和黄河中段一带的〔华夏〕——汉族人"①。这就在昆仑以东了。

敏斯的《斯基泰人与希腊人》，波勒吞的《普洛康奈斯岛的阿里斯特亚斯》等，也倡此说。

当然反对者也不少（沈福伟就说"北风之外"只能指"月氏人"）。

赫德逊说：

> 由于缺乏地理学知识，希腊人就自然倾向于依靠气候标准来判定方向，并假定极为严寒的地方就位于最北。塞种人〔中亚地区〕的严寒一定给希腊人的心上留下了深刻的印象。……②

这样他们就用北风以外的幸福居民来暗指他们隐约听闻的

① 参见〔英〕李约瑟：《中国科学技术史》，第1卷第2分册，第370～371页。

② 〔英〕赫德逊：《欧洲与中国》，第23页。

赛里斯人了。

> 赫伯尔波利安虽在极北地区，却在北风以外，在暴风雪的辖区之外。在准噶尔，亚里斯特亚士（他记述过“独目人”）听说过，在天山的雪峰与狂风怒吼的荒凉的戈壁沙漠的另一侧，却有一片富饶的土地，人民定居务农。①

这就是处在酷寒之外的华夏一汉人。在诸说中，他的论证比较坚实。他们“行为端正”，处事“中庸”，热爱和平，是礼义之邦。

汤因比也认为“住在北风那一边的居民”指中国。他把它置于“草原之路”的序列里来论定它。

> 至迟在公元前5世纪历史学家希罗多德的时代，希腊人就已经隐约地知道还有一种“北方”文明，一条横穿欧亚平原的小道把它和黑海北岸的希腊殖民地城邦连接起来，而欧亚平原正是希腊的这些海外殖民地的大陆腹地。我们可以猜到，不管它的名称是指什么，所谓“北方”文明，并不在“北风吹来的方向”，而是位于欧亚大平原东部，实际上就是中国，后亚历山大时代的希腊人和罗马人把他们称做“赛利斯”（Seres）或“希娜”（Hina）。②

许多古典作家说，Heperboreans 或 Seres 长寿。

---

① 〔英〕赫德逊：《欧洲与中国》，第23页。

② 〔英〕汤因比：《人类与大地母亲》，徐波、徐钧尧、龚晓庄等译，上海人民出版社，1992年，第32～33页。

善良、幸福和长寿确实是希腊拉丁作家笔下赛里斯人的重要特征。所谓“善良”,就是《罗摩衍那》说的行为端正,就是中国人的勤劳与和平,就是中国特重的伦理与道德。

公元前 4 世纪的克泰夏斯(Ctesias)说:“据传闻,赛里斯人和北印度人身材高大,甚至可以发现一些身高达十三肘尺(每肘约合尺半米)的人。他们可以寿逾二百岁。”(戈岱司,第 1 页)这是跟“防风氏”一类巨人传说混淆。

斯特拉波(Strabon,约公元前 58～公元 21)《地理书》XV,I,34 说:“有人声称赛里斯人比能活一百三十岁的穆西加尼人还要长寿。”第 37 节说:“人称赛里斯人可长寿,甚至超过二百岁。”(戈岱司,第 6 页)

老普林尼《博物志》说:“据伊希戈内认为,印度的赛利尼(Cyrni)民族可以活到一百四十岁。他还认为埃塞俄比亚人和赛里斯人也能享受同样的寿数。”(戈岱司,第 12 页)

一直到公元 2 世纪末叶的罗马人卢西安(Lucien)都说:“赛里斯人甚至可达三百岁的高龄。也有人把这种高寿归于气候原因,还有人认为是土质原因,甚至更有人归之于养生之道。确实有人说整个赛里斯民族以喝水为生。”(戈岱司,第 55 页)

《山海经·海外南经》有“不死民”,说“其为人黑色,寿,不死”(196)。郭注:“有圆丘山,上有不死树,食之乃寿;亦有赤泉,饮之不老。”(197)《淮南子·地形》亦有“不死民”,高注:“不死,不食也。”也可能跟卢西安说赛里斯饮水而寿相关。

《楚辞·天问》:“何所不死?”

《淮南子·时则》有“不死之野”,《吕氏春秋·求人篇》有“不死之乡”,袁珂列其为“乐园”传说,“殆皆古人心目中之仙乡乐土矣”(197)。

《山海经》“不死民”之东便是“海外南”之昆仑虚,“虚四方”

(198)。

《山海经·海外西经》:"轩辕之国,在此穷山之际,其不寿者八百岁。在女子国北。人面蛇身,尾交首上。"(221)

《山海经·大荒西经》:"有轩辕之国。江山之南栖为吉。不寿者乃八百岁。"(401)

郭注说,"其人人面蛇身",与《海外西经》合;又说,"即穷山之际也。山居为栖。吉者言无凶夭",而"寿者数千岁"(401)。

《西山经》有"轩辕之丘,无草木",郭注:"黄帝居此丘,娶西陵氏女,因号轩辕丘。"(51)

《楚辞·九歌·云中君》写的可能是娇夭云中,而主风云雨雾二十四变的轩辕星女神,她"蹇将憺兮寿宫",是生命和寿数之神,"与日、月兮齐光"①,也可以说是乐园之神。

所谓"终北之国",人民也快乐长寿。这些都跟"北风以外"的民族"长寿"相合。

郭元兴先生认为,出产"蚁金"、靠近印度的塞伽(Sacae)地方的长寿之邦,指的是罕萨王国,即后人所谓的"香格里拉",在这里顺便提一下。

到了亚历山大东征以后,希腊人在大夏地方建立了 Bactriana 国家(大夏),他们又知道在 Bactriana 东北塞伽(Sacae)地方出产一种蚁金,居民长大多寿。和我们古代相反,希腊所知道的女国随着地理知识的扩大越来越向东移,最后移到真正的点子上。Bactriana 东北产金之区只能是钵露多罗,而罕萨王国所在地(勃律)已是现代得到确认的世界上少数几个著名的长寿地区

① 参见萧兵:《云中君是轩辕星》,《文学评论丛刊》第 9 辑,1983 年。

之一①。

最近，还有人说所谓“香格里拉”不指罕萨王国，而指云南迪庆。它跟英国希尔顿旅行小说《失去的地平线》(1933)所写的景象相似：那里正是红土高原和三江并流。山是巴拉更宗雪山，湖是纳帕湖，峡谷恰是“吉迪”峡②。这也许可以为《山海经》以及西亚、中亚、南亚和东南亚的古代“乐园”(Paradise)找到一个新的现代版，或者说，这是世界史格局里“大西域”乐园的南方复印本。世界花卉博览会(1999)前后，云南已把中国“香格里拉”——中甸，宣扬得热火朝天，游人络绎不绝；“专家”们又论证四川与“中甸”仅隔一山一水的“稻城”亚丁是“真正的香格里拉”了！

由上可知，在上古“全球化”的文化格局里，希腊之东，印度之北，中国之西，有一个众所认同的“乐园”(《山海经》乐园为其有机组成)，它的名称迥不相侔，地理位置也游移难定，但是其大方向是一致的，基本结构是趋同的。其异称有：

Heperboreans(“朔风以外的地方”)
“北方常春人”
Uttaracorae：Attacorae
Uttarakuru(北俱卢洲)
终北之国/华胥氏之国
昆仑西海(或昆仑—天山—阿尔泰地区)

---

① 郭元兴：《西王母与西域》，《活页文史丛刊》第125号，1983年，第7页。

② 参见殷宝器文，《中国青年报》1997年9月26日；《文摘报》1997年10月5日。

它们都是理想的“乐园”(Paradise)，而与神话和现实里的“世界山”——从昆仑、冈底萨到须弥、阿尔泰山——相表里，相映衬。

这也是我们反复探讨的先秦思想家(例如彭咸、老聃乃至屈原)都向中原之西、流沙之外寻找“理想国”的重要原因。

要之，必须区别“极北”和“北风那一边”的乐土与福民。“极北”跟“烈风之山：风穴”紧相联系，也许涉及西伯利亚。“北风”之外的地方则可能暗指传说里的“华夏”民族，华北对于“朔风之野”就是温暖如春了。这有些像《列子》所描述的“终北国”或“华胥氏之野”；在印度神话里，则相当于“北俱卢洲”。它们都是“乐园”，而跟所谓“香格里拉”有所粘连。我们则更注意它们在神话思维结构和文化因子上的趋同。

第三章

草原之路上的古欧洲人种

白民、塞种与新疆古欧洲人

《山海经》有"白民"。但记载十分"混乱"。《大荒东经》载"白民"世系为：

帝俊—帝鸿—白民

帝俊是东方（夷人）始祖（神）。帝鸿是黄帝别称，为西北方（夏人）传说始祖，却硬被拉在一起。"白民销姓，黍食，使四鸟：虎、豹、熊、罴"。"使四鸟"是东方帝俊或夷殷文化的一个指标，暗指"四方风"（以上本书都有专节讨论）。可是，郭璞却硬注上："又有乘黄兽，乘之以致寿考也。"这是西北部或《海外西经》白民特有的名马，跟东方白民是拉不上的。袁珂已看清这一点（参见巴蜀本《校注》，第400页）。

这个"东北方白民"，有人把它与"毛民"合提，以为指的是北

海道一带的原住民"虾夷"，即皮肤白色而多毛的"阿依努人"(Ainus)——这也是个种属和族源都曾引起极大争论的"特种民族"，只能另外讨论。

与本题最为关切的是《海外西经》白民。

白民之国，在龙鱼北，白身被发。有乘黄，其状如狐，其背上有角，乘之寿二千岁。

这显然讲的是西北方向的白色人种。郭注："言其人体洞白。"《大荒西经》的"白氏"，依宋本应作"白民"。"有大泽之长山，有白民之国(今本作"白氏")"。此大泽疑即稷泽、泑泽，指罗布泊(详后)。其所以这样假定，有两条理由：一是西北高山地区被上古人民当做长寿的福地乃至"乐园"(山区确实多寿)；二是"乘黄"或"飞黄"、"訾黄"，就是"吉黄∶吉皇∶吉良"，指的是"鸡斯之乘"，吉尔吉斯名马(我们有专节介绍)。

这"白民"跟新疆——中亚地区的上古人种分布相符。上文交代，这里在春秋战国以前，居住的主要是白色的(古)欧洲人种(或称高加索人种)。乌孙、大月氏都是白皮肤，中国史籍所谓深目高鼻或金发碧眼，而多须髯的古族群(参见插图66)。

前文还介绍过一种理论："原始欧洲人种"起源在中亚高原。德国人亨宁(W. B. Henning)提出，中亚地区活跃着"最早的印欧人"，即白色人种，他们之中重要的几支，向四方播散；与"白民"关系最大的是：

——Cuti(或Gutium)向东，成为月氏—吐火罗人；

——Tukri(吐火罗人前身)到达库车或龟兹(kuci)，以

图 66　戴尖顶小帽的斯基泰人

（上：金鞘；中：金梳，斯基泰文物，前苏联等地出土；下：古希腊瓶画，展开图二组）

斯基泰人是主要活动在黑海南岸以及南俄、里海等地区的强悍游牧人；其活动在中亚和新疆地区者，多称“塞”或“塞伽”（Sacae，Sake）。他们是深目高鼻、多须髯的白色人种，与中国西北方的骑射民族有密切而频繁的交往、混血或交流。

后与 Guti—大月氏合流，成为月氏—吐火罗人。①

还有一种理论，据徐文堪介绍，W. Samolin，Heine－Geldern 等学者认为，与欧洲哈尔斯塔特文化(Hallstart culture)相关的一支古印欧人“曾在古代大举东迁，大约在公元前 800 年左右由多瑙河下游地区、俄罗斯南部和东部及高加索到达中国，即中国史书记载的‘玁狁’，他们与后来的吐火罗人有关连，所以，西方人的到来曾给远东以至东南亚的文明(如印度支那北部的东山文化)以重大影响”②。这个说法很难置信：他们不会是玁狁。

这支印欧人，或以为即希腊史书里的金麦里人(Cimmerians)。但金麦里人跟斯基泰人关系密切，一般认定为前斯基泰文化，所以其种系、文化勿宁说与塞种更加接近。狄人集群的玁狁(或说匈奴前身)不是印欧人种，而更可能是蒙古人种，或说蒙古人种血液甚多的先突厥人种。他们更像“独目人”，即鬼国人(斯维至等先生把玁狁或允姓之戎都列为塞种，是不妥当的，参见下文)。

那么，“塞人”究何所指？

前引《汉书·西域传》说，由于匈奴的冲击，大月氏西迁大夏(Bactria)，塞王南君罽宾(Keshmir)，塞种分布在疏勒以西北，休循、捐毒等地(这里是他们的故地)。

塞种，一般认为指“萨迦”(Sacae)，斯基泰人的东支。齐思

---

① 参见〔德〕亨宁：《历史上最早的印欧人》，徐文堪译，《西北民族研究》，1992 年，第 2 辑。

② 徐文堪：《关于吐火罗语和吐火罗人的起源问题》，《亚洲文明》，安徽教育出版社，1995 年，第 3 集，第 86 页。

和依照希罗多德说："主要活动于黑海北岸的称为斯基泰，主要分布于中亚细亚东北及锡尔河流域的称为塞。"①(后来，他又说《史记》、《汉书》的"奄蔡"就是斯基泰人②。)我们不准备细分，一般只笼统地叫"塞：萨迦"，或"塞：斯基泰人"。连希罗多德都说："波斯人是把所有斯基泰人都称为萨迦人的。"当然，"塞：萨迦"跟"斯基泰人"同样，有时被界说得复杂而宽泛，我们既取其"大概"，又不想过多牵连。

张广达、荣新江等对"塞"(sa<sak)或"萨迦"(sacae)的对音转写是：

【塞：萨迦】
〔古波斯语〕sakā
〔希腊拉丁语〕saca－，或 saga－
〔印度两大史诗〕saka
〔佉卢文献〕saka－
〔婆罗迷文献〕saka－，或 śaka

再看汉语。二者读音相去不远。

【塞】
上古音　sək(心职)　或 sāk(心职)
中古音　sɑi 先得反(颜师古)　先代切《广韵》

① 参见齐思和主编：《世界通史》，人民出版社，1973 年，第 1 卷，第 153 页。

② 参见齐思和：《匈奴西迁及其在欧洲的活动》，《历史研究》1977 年第 3 期，第 135 页；又见《中国史探研》，中华书局，1979 年。

〔又〕中古音 sək(充塞之“塞”)

白鸟库吉说,“塞种”确为 saka 无疑。“塞字,今虽音 sai,但以前的学者,又音译之为 Szu,Sse,Se,群认为即希腊罗马的 Sakai,Sacae,印度的 Saka”;颜师古注“塞”音为“先得切”,“则‘塞’字古音,乃系 sėk 或 sök,其发音与 saka 甚为近似”①。仅拟音略有不同。

斯基泰人(scythians)原是希腊人对黑海北岸游牧民族的称呼。

〔希腊语〕Skythai
〔英语〕Scythae
〔俄语〕Скифы
〔日语〕スキタイ

“斯基泰人”有狭义、广义之分。其实它包括许多文化与种族形态相近的“部落”、“部落联盟”或“酋邦”(chiefdom)。

其内部还有“农业斯基泰”、“王族斯基泰”等的划分。我们为了方便——因为主要分析其文化形态以及与古代中国文化的趋同性因子——一律在广义上使用“斯基泰人”(Scythians)。有时用“东斯基泰(人)”专指西域和中亚东部、东南部以及进入南亚的斯基泰人,大体相当于“塞种”(尽管其成分复杂)。

汉语异译很多。主要有:

① 〔日〕白鸟库吉:《塞民族考》,参见王古鲁编译《塞外史地研究译丛》,商务印书馆,1936 年,上册,第 345 页。

西徐亚/塞西安/西提亚/斯基福/斯奇提亚/斯基台/斯开题

我们现在采用上一世纪70年代后期以来比较通行的译名：斯基泰。如上，希罗多德所说的"斯基泰人"是个很宽泛的群体。它是一个分布在黑海北岸广大地区，"包括许多部落集团的集合的概念"①。他说，他们居止活动的地带是个"正方形"的草原，每一个边约20日程，约合420英里(参见《历史》4·101)。这个"正方形"，自黑海和亚速夫海向内陆伸展，并逐渐"膨胀"，实际上扩展到里海两岸，延伸到锡尔河与巴尔喀什湖沿岸，正是东西方文化交流、冲撞的要道。

西北：远通高加索和南俄罗斯

西南：指向阿姆河与伊朗高原——一直可达美索不达米亚平原

东南：吉尔吉斯荒原，帕米尔高原，塔里木盆地

东北：额尔齐斯河、鄂毕河、叶尼塞河流域，南西伯利亚

关于"塞"或Scythians的语源或语义，也有异说。

张广达、荣新江引用O. Szemerényi之说，以为古代波斯人不会对不同塞种作出确切区分，saka只是表示：

① 〔苏〕阿尔茨霍夫斯基：《考古学通论》，科学出版社，1956年，第110页。

“游荡”,“游牧”①

张广达等还说,“于阗”在古于阗文献中作 hvatana,德国人恩默瑞克以为其意是“非常强有力的”;“而 Saka(塞种)一词来源于 * sak—,意为‘是强有力的’”,两者意思相似,可证于阗曾是“塞人之地”②。若然,则是一个重要的补充。

而 Scythian 一词,或说原指“用镰刀的人”,所以有“农业斯基泰人”之一说。

近年,前苏联学者提出一个重要的新说:“斯基泰”是“驯鹿者”的意思。B. H. 阿巴耶夫《奥斯梯语与民间口头文学》(1949 年,I・179,198)一书提出:

sacae ∶ sak—≈鹿

所以,“斯基泰人”(Scythians)的意思就是“猎鹿的人”③——有人甚至以为鹿是他们的“图腾”。这当然有待证明(参见“鹿与鹿角”节)。

斯基泰人的形貌,深目高鼻,披发多须髯,见于出土文物(参见插图 66),可以由其窥见“塞种”形象之一斑,且与周原出土(塞种)“胡巫”蚌雕头像比照。

---

① O. Szemerényi, *Four Old Iranian Ethnic Names: Scythian—Skudra—Sogdian—Saka*(《四个古老的伊兰人种名称:斯基泰,斯库德拉,索格地安,塞伽》), Swien, 1980, pp. 44~46;张广达、荣新江:《于阗史丛考・上古于阗的塞种居民》,上海书店,1993 年,第 193 页。

② 《于阗史丛考》,第 197~198 页。

③ 参见王明哲:《新发现的新疆阿勒泰岩刻画》,周菁葆主编《丝绸之路岩画艺术》,新疆人民出版社,1993 年,第 327 页。

据王治来介绍，古波斯大流士大帝葬地发现纳黑希鲁斯塔姆楔形文字石刻上提到萨迦(Saka)的三个集团：

(1)豪玛瓦尔格·萨迦人(Saka Haumavarga，意为"带神秘植物叶子的萨迦人")——分布于费尔巴纳(Ferghana，即大宛)盆地及帕米尔、阿赖岭等地；

(2)提格拉豪达·萨迦人(Saka Tigrahauda，意为"戴尖帽子的萨迦人")——分布于吉尔吉斯与南哈萨克斯坦的草原地带，即从帕米尔、阿赖岭以北，包括塔什干、天山以至巴尔哈什湖以南及西南的楚河、塔拉斯河流域；

(3)提艾伊·塔拉·达拉伊雅·萨迦人(Saka Tyaiyt-aradraya，意为"海"或"河那边的萨迦人")——分布于阿姆河以北、咸海东南、索格底亚那之地。①

海，或说指多瑙河(Denue River)，古称 Ister；或说指黑海。

前两种都在中国的考古发现或文献(包括《山海经》里)有所反映。

所谓"神秘植物叶子"，主要指大麻或麻黄。新疆的"塞·斯基泰"墓葬，已发现用麻黄随葬的风俗——这是一种迷幻性的"巫药"(参见本书专篇)。戴斯基泰式"尖顶帽"的死者也已在新疆——更有名的是戴战盔的"巩乃斯铜人"(参见卷首彩图)。这跟希罗多德《历史》的描写相符："属于斯基泰人的萨迦人戴着一种高帽子，帽子又直又硬，顶头的地方是尖的。"余太山指出："所谓崇拜 Hauma(指麻类迷幻药)的 Saka 和戴尖帽的 Saka 族其

---

① 王治来：《中亚史》，中国社会科学出版社，1980 年，第 1 卷，第 17 页。

实只是一种。"①第三种,余氏认为,应该是"黑海以北的斯基泰人"②。他的划分十分细致,我们却只能述其大概。

有人认为"海(或河)那边的萨迦人",就是色诺芬所说的"玛撒该塔伊·萨迦人";因为或说 Massa—是"大"的意思,色诺芬指的就是"大萨迦族",玛撒该塔伊与斯基泰同种同俗同语言,分布在里海之东直到锡尔河流域。因此,"无论从文献上看,或从考古资料看,都不能把玛撒该塔伊人同萨迦人分开"③。

斯维至根据上述记载和研究,认为周原出土蚌雕巫师人像(参见卷首彩图,插图 50),应即塞种(与尹盛平、余太山一致),亦即"允姓之戎"或"猃狁(这不一定)④——有的学者连乌孙、大月氏以及大夏、吐火罗乃至鬼方、"释迦族"等都列为"塞种"。我们害怕,可能像"泛萨满主义"那样孳生个"泛斯基泰文化"来。我们要像下文确定"塞人"遗址那样谨慎为好。

白种(或高加索人种:古欧罗巴人种)在中亚和新疆地区有好几个群团,"塞种"只是其中一支。

按照斯特拉波地志的记述,所谓 Sacae,包括 Asii 等四族,活跃在伊犁河—楚河流域),这里正是《汉书·西域传》说的"塞地"(余太山以为,这个 Sacae 跟 Scythian 有别,他们与 Massagetae(玛撒该塔伊人)活动在斯基泰地区的东面,相当于希罗多德的"伊赛顿"(Issedones)⑤。

---

① 余太山:《塞种史研究》,中国社会科学出版社,1992 年,第 5 页。

② 余太山:《古族新考·绪说》,中华书局,2000 年,第 3 页。

③ 王治来:《中亚史》,第 1 卷,第 19 页。

④ 参见斯维至:《从周原出土蚌雕人头谈严允文化的一些问题》,《历史研究》1996 年第 1 期,第 93 页。

⑤ 参见余太山:《塞种考》,《西域研究》1991 年第 1 期,第 28 页。

Sacae(或 Issedones)取代了 Massagetae 控制了东自伊犁河、西抵锡尔河(包括其北岸)的广阔地区,被波斯人称为 Sakā。普林尼《博物志》也说,波斯人把锡尔河北面,离自己最近的若干斯基泰部落称为 Sakā 即 Sacae。后来,他们渡锡尔河南下。"塞种"就是它的对译,但并不与上述诸族相等。"伊赛顿"可能包含月氏、乌孙,但不一定就是"塞种"。

朱学渊的叙述是:"公元前 140 年,因月氏和乌孙民族的接踵到来,一些'塞种'部落辗转迁徙阿姆河南,取代了希腊人在那里建立的 Bactria 王国(大夏)。从此在费尔干纳(大宛)盆地和阿姆河流域,分别形成大宛和大夏两大族国。西文族名 Tochari(见于斯特拉波《地理志》)显然就是中国历史上的大宛、大夏、吐火罗或睹货逻。"①但《汉书·西域传》说,进入"大夏:Bactria"(建立"吐火罗王国")的是大月氏("吐火罗"、"混沌与胡"章,还要讲到)。

乌恩介绍早期塞人的情况说:"咸海沿岸、谢米列奇耶和天山地区是早期萨基人(即"塞")的活动地域。咸海沿岸属于青铜时代晚期(公元前 10 世纪～前 8 世纪)的文化遗存主要分布于北塔吉斯肯,目前发现的文化遗存不很丰富。青铜兵器主要是有銎铜镞和柳叶型短剑,装饰品有不同类型的金银耳环。"②文化内涵相对单纯,此时还无法跟中国北方本土的同属游牧文化的夏家店上层文化相比美。但在中亚地区已是有力的存在。

根据前引《汉书·西域传》的记载,大约在秦汉之交,或汉

① 朱学渊:《中国北方诸族的源流》,中华书局,2002 年,第 181 页。

② 乌恩:《欧亚大陆草原早期游牧文化的几点思考》,《考古学报》2002 年第 4 期,第 440～441 页;参见乌恩:《论中国北方早期游牧人青铜带饰的起源》,《文物》1992 年第 6 期,第 75 页。

初，“本居敦煌、祁连间”的大月氏进入西域(在西域的存在其实比这要早)，为匈奴击破，乃“过大宛(Ferghana)，西击大夏(Bactria)而臣〔之〕，都妫水(阿姆河)北，为王庭”，这里就是后来被称为吐火罗斯坦(Tukhārastan)的大夏王国。大月氏是白种人。

此前，锡尔河下游、阿姆河下游之间，活动着若干塞种群团，为大月氏所攻击后，塞王(大概率领塞种一支)“南君”罽宾(Keshmir)。但大部分仍散居故地，或向周遭渗透。这就是《西域传》说的，“塞种分散，往往为数国。自疏勒(约当今喀什)以西北，休循、捐毒之国，皆故塞种也”。可见他们在此间活动居留颇久。前引《史记·大宛列传》说，自大宛(Ferghana)以西至安息(指波斯)，“国虽颇异言，然大同俗，皆知言”，包括奄蔡、康居(Sogdiana)、乌孙等在内，都是古欧洲人种，“皆深眼，多须髯”，讲的是印欧语言(主要是东伊兰语)。

依上，我们把战国秦汉时期，活动在新疆及其邻接地区的主要白色人种集团表解如下。

新疆及邻近的古欧罗巴人种：
- 奄蔡(或说相当于 Scythians)
- 康居(Sogediana 包括 Samarhan)
- 大宛(Ferghana)
- 乌孙(乌孙、大月氏，或说即 Issedones)
- 塞种：疏勒(喀什)以西、北，休循、捐毒一带皆其故地，约当锡尔河—阿姆河(下游)之间；其中一支南下罽宾：Keshmir
- 大夏(Bactria)：吐火罗斯坦(Tukhārastan)，本希腊人所建，为大月氏所取代，或称 Indoscythian

当然，他们主要营游牧经济，部分农牧并举，迁徙无定，不会局限在一个地方。尤其是塞种，秦汉以前早已零星活动在上述地区，可达楚河—伊犁河一带以及阿尔泰山麓。

这里，最重要的就是前文介绍过的阿尔泰山麓的巴泽雷克大墓——包括塞王的巨冢。近年，附近的一座保存完好的王妃墓也被发现，她身上纹刺的“格里芬”等怪兽花样，基本跟塞王一致。它们丰富的宝藏，再次证实“表明了阿尔泰文化与中国、波斯、斯基泰文化之间所存在的联系”①，特别是发现了标准中原乃至楚国风格的“雉凤纹”刺绣(凤凰纹样也可以在新疆约当战国—秦汉时期的随葬衣物里看到)，以及“山”字纹中国式铜镜，等等。这也再次证明“斯基泰·撒尔马蒂安”和广义的北狄“金属文化在公元前6至4世纪之间，曾在欧亚地区的哥萨克平原、阿尔泰山区、叶尼塞河上游半平原半森林地区传播过，甚至远达南俄和多罗(Donau)河西部流域的草原地带、蒙古的半平原半沙漠地带和东边靠近中国长城的地区”②。

可见这种与草原骑射生活紧密，以马具与“长射近劈”的冷兵器和动物纹样牌饰为代表的金属文化(参见插图67)，力量是多么强大、影响何等深远(其间，活跃中国北部或西北方的狄人集群和“塞种”创造与播化之功决不可没)。不但商和西周青铜文化深受其浸润③，春秋战国和秦汉的艺术作风更广蒙其影响。最典型的实例如河北平山中山王国墓。远在湖北云梦睡虎地(M47)，都出现“鸟嘴马身”格里芬和猛兽扑噬驯鹿图象的典型

① 〔苏〕鲍里斯·彼奥特罗夫斯基等:《斯基泰艺术》，诺·戈拉奇，维·索波列夫英译，王欣汉译，《新疆文物》1994年第1期，第83页。

② 〔日〕江上波夫:《丝绸之路与日本》，宁强译，《新疆文物》1992年第2期，第86页。

③ 参见杨建华:《燕山南北商周之际青铜器遗存的分群研究》，《考古学报》2002年第2期，第165～170页;杜正胜:《周秦民族文化戎狄性的考察——兼论关中出土的“北方式”青铜器》，《周秦文化研究》，陕西人民出版社，1998年，第516～538页。

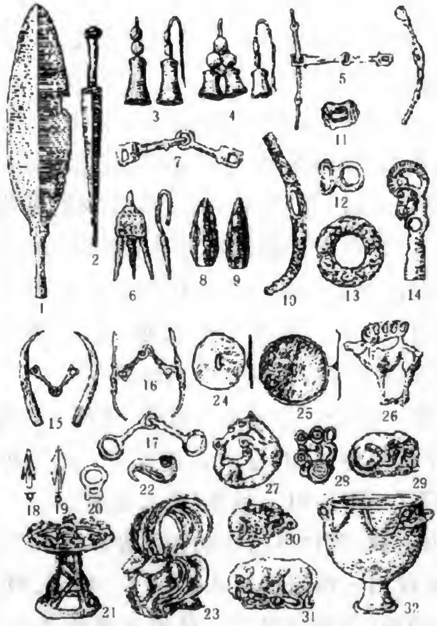


图 67 塞人文物

（上：早期；下：鼎盛期）

（1、2. 短剑，3、4、6、11、13. 装饰品，5、7、10. 衔和镳，8、9. 镞，12. 带扣，14. 顶饰；1、3、4、6、8、9. 北塔基斯肯马夫佐列依器物群，2. 杰克里采集，5、14. 比尔墓，7、10～13. 伊塞克湖畔秋普窖藏，15～17. 衔和镳，18、19. 镞，20. 带扣，21～23、25～32. 艺术品，24、25. 镜形饰，32. 杯；15、25、20、21、22、31. 南塔基斯肯，16、18、19、22、26、30. 阿拉木图地区，21. 科尔琴，24. 扎尔金一布拉克，32. 伊塞克窖藏。采自乌恩等）

塞人文物属斯基泰文化系统，与狄人、西伯利亚和鄂尔多斯器物有基本性的共同点，主要特色为，与骑射游牧生活相关的马具、三棱箭、动物造型或纹样以及铜镞，等等，精美而富于个性。

“塞：斯基泰式”木梳（参见《考古学报》1986年第4期），据说这是亲近“戎狄”的秦人的墓地——其实楚文化以及更南方的滇文化等也含有北方“戎狄”因子，最明显的“剖开—重组”的怪兽造型，既有“塞：斯基泰”风格，又跟太平洋艺术有亲缘关系（我们的《楚文化与美学》稍做接触，限于条件，浅尝辄止）；前文提到的云南晋宁石寨山、江川李家山以及近年发现的昆明羊角头等地动物造型或“斗兽”纹样青铜艺术更是众所周知的著例。

另外，克林凯特说，由于跟马其顿王亚历山大一世等的冲突①，塞人转而南下，“一直到达了被他们称之为“塞克斯坦”的地区，也即今日阿富汗西部的锡斯坦地区”②。

据称，还有一部分在公元前1世纪，就侵入印度秣菟罗周围的恒河盆地中部等地区，并逐渐在那里建立起王朝。“锡斯坦”或“谢伊斯坦”、“塞卡斯坦”，意即“塞人之地”③。

中国史书记载，塞种早已活动在疏勒以西以北地带。所以，王炳华说，据《汉书·西域传》，乌孙、月氏、休循、捐毒等都与“塞种”同俗乃至同种（都是白种人），他们主要活动在中亚和新疆。那么，天山山麓、伊犁河流域以及更南的锡尔河下游，阿赖岭、东帕米尔都是塞人的重要集散地④；从1976年到1983年，在这一带发现了塞人的古墓群，出土遗物表现出与中亚塞人文化的一致性⑤。

---

①② 〔德〕克林凯特：《丝绸古道上的文化》，赵崇民译，新疆美术摄影出版社，1994年，第45页。

③ 参见〔苏〕加富罗夫：《中亚塔吉克史》，萧之兴译，中国社会科学出版社，1985年，第76～77页。

④⑤ 参见王炳华：《古代新疆塞人历史钩沉》，《新疆社会科学》1985年第1期。

有些前苏联学者认为，早在公元前 20 世纪，塞人已在天山以南活动，并且游弋在塔里木盆地的绿洲地带①。新疆的所谓“史前”考古学文化，情况相当复杂乃至“混乱”。有的学者认为，新疆“真正的”、具有样板意义的“纯粹”新石器文化遗址还有待发现，石器、彩陶和青铜器往往在同一“史前”遗址里并存，时代极晚，乃至“未有超出公元前 2000 年者”②，此时周边文化大都已采用金属器。在这种情况下，确定塞种何时出现在新疆，实在极为困难。

有报道说，20 世纪下半叶，在天山与塔克拉玛干沙漠之间方圆 500 平方英里地区发现 100 多具保存完好的尸体，“无论男女老幼，或坐或卧，形态各异，神态安详，头发都是‘金发色’的，皮肤白色。这不是什么怪事，然而据称，依碳$_{14}$测定，其生活年代约在公元前 2000～前 300 年之间③，其时代之古老与绵延，令人惊讶。斯坦福大学卡瓦利—斯福尔札说，他们酷似欧洲人（尤其是北欧人）”；他们是“先遣队”，前后向东方迁移并且定居④。这不是正式报告，只能姑妄听之。

正像韩康信根据天山—阿赖岭等地区获得的包括人颅骨在内的考古材料的分析得出的结论，这些地方的塞人，其文化不仅“与黑海沿岸和北高加索的斯基泰部落接近”，也不仅与中亚关系密切，“而且也同南西伯利亚、中国（内地及河西地区等）、印

---

① 〔苏〕李托维尼斯基：《新疆与中亚细亚》，1984 年，莫斯科，第 11 页；引见《维吾尔族简史》，新疆人民出版社，1991 年，第 4 页。

② 参见陈戈：《新疆史前文化研究评述》，《中国文物报》1994 年 1 月 16 日。

③④ 参见《古代白人尸体震惊中国》，原载《太阳报》，《参考消息》1994 年 4 月 16 日。

度、西亚甚至东南欧的居民有广泛的联系”①。

根据考古发掘，新疆地区被确认为“塞人”的墓葬或遗址，实在不少。诸如：

——孔雀河下游古墓沟；

——五堡水库；

——阿拉沟；

——香宝宝；

——铁木里克；

——黑山头；

——71团1连渔塘；

——特克斯1号牧场

——索敦布拉克，等等。②

鉴定指标：(1)有人骨者按照惯例标准(一般说头骨鉴定较为准确)；(2)戴尖顶小帽(少数伴有麻黄枝随葬)；(3)斯基泰式遗物，如高足双兽方形“祭祀台”(蹲兽方盘)，动物纹样金属饰牌或金箔带，等；以及(4)以境外塞人墓葬或文物为参照。但也有人指出，单靠一项指标很难确定“族属”。因为游牧民族流动、交流、混血十分频繁③。

有些地区，塞人活动的遗迹比较明显。

---

① 韩康信：《塞、乌孙、匈奴、突厥之种族人类学特征》，《西域研究》1992年第2期，第5页；《丝绸之路古代居民种族人类学研究》，新疆人民出版社，1995年，第384～385页。

②③ 参见余太山：《西域通史》，中州古籍出版社，1996年，第35页。

我们知道，被《山海经》等称为“泑泽”的罗布泊，当年水量还相当大；塔克拉玛干沙漠也点缀着绿洲，并不是“死亡之海”。“历史上，特别是唐宋以前，联接塔里木盆地南北缘的主要交通路线，并不是目前沿盆地东西两侧的路线，而是穿越大漠腹地的几条绿色走廊。于阗河即今和田河下游走廊，是古代塔里木盆地主要的南北通道。”①这从《穆天子传》“西征”路线里看得最为清楚，《山海经》也透露不少珍贵信息，我们有专节简介。

而罗布泊地区类似古墓沟墓葬主人的族属，以塞种(Saces)的机率为高。他们尽管凶狠可畏，却是那时交流东西方文化的先驱。

斯坦因(Stein)认为，这些人的人种特征，“很近于阿尔卑斯种型”，还说“现在塔里木盆地人民的种族组成，还以此为最普遍的因素”②。

黄文弼根据出土古尸的外形、服饰，尤其头上所戴斯基泰式尖顶小帽，“疑楼兰土人与塞种人不无关系”③。

王炳华也认为他们是塞种。

> 在论定或初步结论与塞人有关的这三组资料中，伊犁河流域的塞人文化，可能与塞人有关的帕米尔山区香巴拜墓地及罗布荒原上戴尖帽的土著人文化，它们彼此之间明显具有

---

① 殷晴：《古代于阗的南北交通》，《历史研究》1992年第3期，第85页。

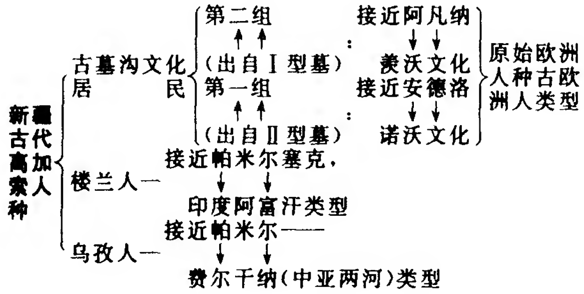
② 参见《斯坦因西域考古记》，向达译，中华书局，1936年；又参〔法〕郭鲁伯：《西域考古记举要》，冯承钧译，中华书局，1957年。近年《斯坦因西域考古记》彩图本全书已由甘肃人民出版社出版，惜未得见。

③ 参见黄文弼：《罗布淖尔考古记》，北平研究院史学研究所，1948年，第100页。

> 相当不同的文化特点，差别很大。但是，与古代波斯碑刻及古希腊文献提供的有关塞人的概念，却可以互相呼应。①

前举波斯碑刻与希罗多德《历史》都提到，中亚地区活动着不同类型的萨迦人族群。斯特拉波(strabon)说，锡尔河东北有所谓萨迦·拉可伊人(Sacaraucae)，麦高文等认为他们相当于伊犁地区的塞人②。他们戴斯基泰式尖帽，有的还"带着所崇拜的植物叶子"。这跟罗布泊地区古墓以麻黄随葬之习俗暗合。

1979 年，离罗布泊约 70 公里的孔雀河下游古墓沟，采集到 18 个人头骨"③；据韩康信观测，属于"原始欧洲人种古欧洲型"④，初步判定为塞种⑤。韩康信将其与周围发现的人骨比较后，确定为三种类型⑥，但都是白色人种无疑。



---

①② 王炳华：《丝绸之路考古研究·古代新疆塞人历史勾沉》，新疆人民出版社，1993 年，第 225 页。

③⑤ 参见王炳华：《孔雀河古墓沟发掘及其初步研究》，《新疆社会科学》1983 年第 1 期，第 117～127 页。

④⑥ 韩康信：《新疆孔雀河古墓沟墓地人骨研究》，《考古学报》1986 年第 3 期，第 367、373 页。

但本书并非专业考古人类学著作，罗列上说只供专家参考批评。

王宗维说：

> 春秋战国时期一部分塞克人就到了内葱岭（帕米尔高原）以南到葱岭以北，除大量活动于中亚七河地区外，少量越天山进入塔里木盆地周围，至今在盆地出土的许多人骨，人类学家测定为印度—阿富汗类型和帕米尔—费尔干类型，即为南来的移民遗留。①

前苏联的伯恩施坦在东帕米尔发现塞人墓葬②，发现若干青铜器和装饰品（有的用宝石镶嵌），其中有稚拙的（早期）斯基泰式动物造像。李特文斯基认为，这些塞人可能与月氏、乌孙的“移动”有关，还可能参加了对大夏（Bactria）的攻击（参见《汉书·西域传》的记载），在到印度的中途停留，落脚于葱岭：帕米尔高原③。

中苏考古学家陆续在东帕米尔和伊塞克湖（热海，古之“阗池”）地区考古，发现塞人墓葬。

例如1966～1967年，帕米尔山中塔什库尔干塔吉克自治县城北约四公里处，塔什库尔干河河谷西岸第二台地上的香宝宝（即香巴拜），发掘了40座墓葬，其年代约在公元前5世纪～前

---

① 王宗维：《秦汉及其以前我国西北民族活动的特点》，《西域研究》1995年第3期，第32页。

②③ 参见〔苏〕弗鲁姆金：《苏联中亚考古》，新疆维吾尔自治区，1981年，第32页。

4世纪，所见头骨与伊塞克湖等地区发现的塞人头骨一致(但绝大多数属于羌人)。

1983年，伊犁新源县东北20公里处巩乃斯河南岸出土青铜器，其中有引起广泛注目与讨论的“蹲兽方盘”和有名的“巩乃斯铜人”(参见卷首彩图)。这位年轻的武士高鼻深目，是典型的印欧人种，头上所戴由斯基泰高尖帽变化而出、顶部向前弯曲的圆帽尤具特色；波斯的贝希斯通(Behistum)摩崖碑上，波斯王大流士一世(？～公元前485年)俘获的塞王斯孔哈(Skunkha)所戴尖帽，与之属同类型。

“塞人的语言，已经确认是属于印欧语系的东伊朗语支”①。目前帕米尔一带居民，我国境内的塔什库尔干塔吉克人，仍然操东伊朗或其支系的语言②。古于阗语也被称为印度—斯基泰语或于阗塞克语③

据说，“操于阗语的塞种遗裔，可能有一部分保存在帕米尔地区”④。

王治来说：“中亚一些绿洲地区的居民所说的语言，同塞语是差不多的。”⑤《史记·大宛列传》说：“自大宛(案指费尔干纳)以西至安息，国虽颇异言，然大同俗，相知言。其人皆深眼，多须髯，善市贾，争分铢。”(10·3174)这里操的是塞语亦归属其中的古伊兰语，“表明中亚各地农牧民说着不同的伊朗方言，可以互

---

① 王炳华：《丝绸之路考古研究·古代新疆塞人历史钩沉》，第227页。

② 参见〔美〕麦高文：《中亚古国史》，章巽译，三联书店，1958年，第252页。

③④ 参见黄振华：《于阗文字研究概述》，《中国民族古文字研究》，中国社会科学出版社，1984年，第65页。

⑤ 王治来：《中亚史》，第1册，第20页。

相了解”①。虽然他们不一定都是塞人。

“塞种”或“斯基泰人”(及其服饰、佩戴)之“形象”除见于前举希腊人等的文物之外,还见于南俄罗斯的“石人”和新疆木垒县等地的“岩画”(参见插图 68)②,他们的尖顶小帽或“Akinakes:径路”式佩剑,特别引人注目。彼奥特罗夫斯基说,“石人”或是穿着“战神”甲胄的传说国王和先祖“塔尔吉塔欧斯”,他们腰佩短剑或弓,手上持有杯钵之类神圣器皿,“代表着斯基泰国王的教主权力”③。

斯基泰人与“开题”之国

这就回到匈奴、开题、列人之国的古老话题。

《山海经·海内南经》:“匈奴、开题之国,列人之国并在西北。”(383)郭注:“三国并在旄马西北。”(383)我们说过,旄马是高寒地带动物,胫上生“旄”,好像钉零膝下之有毛,希罗多德《历史》所说秃头人深山里之“山羊腿”牧民。所以,匈奴及开题、列人俱活动在大西域的雪山莽原之中。清吴承志《山海经地理今释》(卷六)说:“此经(指本条)当与下篇首条并在《海内北经》‘有人曰大行伯’之上。匈奴、开题之国、列人之国并在西北,叙西北陬之国。……贰负之臣在开题西北,开题即蒙此。”近确。

前文说过,耽于“实践理性”,重视经验,擅长高级具象思维

①② 参见苏北海:《新疆木垒县芦塘沟的岩画》,周菁葆主编《丝绸之路的岩画艺术》,新疆人民出版社,1993 年,第 74、67 页。

③ 〔苏〕鲍·彼奥特罗夫斯基等:《斯基泰艺术》,诺·戈拉奇等英译,王欣汉译《新疆文物》1994 年第 1 期,第 89 页。

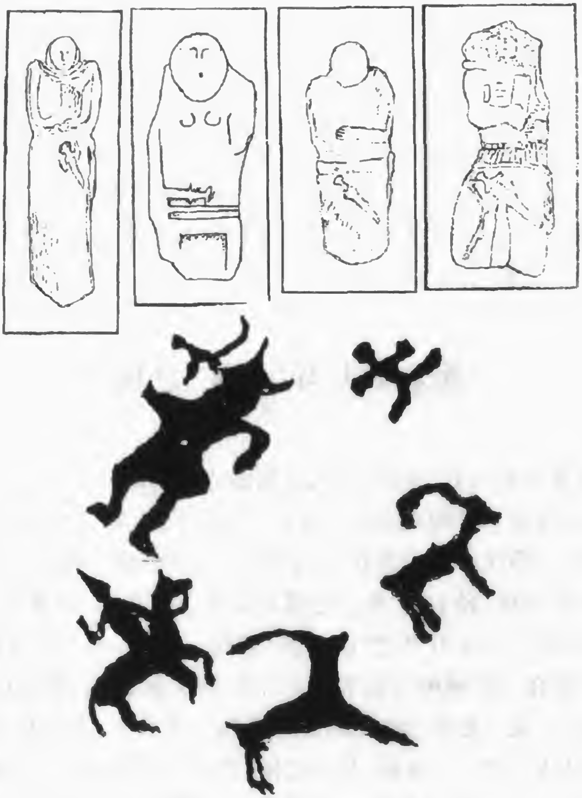


图 68　塞种及其服饰、佩带

（上：草原“石人”，南俄罗斯；下：塞种射猎岩画，新疆木垒县白杨河乡芦塘乡，采自苏北海等）

塞种头戴斯基泰式尖顶小帽，腰佩 Akinakes 式短剑。一说，“石人”或为塞王形象或为祖灵造像，手里拿着标志权力的“圣杯”之类。

的中国人，追求“音义两全”，在“引譬连类，取象造意”的同时，喜欢“以声求义”；对待外来语，常常音义两译，训诂学家最重形声兼顾，一部《释名》几乎都是“声训”，《说文》也不免于此。

中国古代译外国词有两个习惯：一是省去首音（被认为“词头”或“发语素”），另一就是“音义两译”。America 译成“美利坚”，就是典型。这样，“开题”就有可能是“斯开题”（Scythia）的省译。杨希枚也有这种看法。

> 匈奴、开题（古音 kȧd—tieg，or k'ȧd—d'ieg），既同在北海大泽广原之野，是否就是同地带的“斯开题”（Skythia）？匈奴、开题是否为“Skythia”的变声，抑或是 Chaldae（or Akkad）的对音？①

“开题”既与（S）cythia 对音，还可能“兼顾”到草原游牧民族“开颅”的奇特习惯和优异技术。

如上，“开题”、“列人”跟“匈奴”同样是西北方骑射民族“行国”；“列人”即“裂人”，“开题”与之并列或“对文”，应亦动宾结构，意为“开颅”。

如此，以译义而言，“开题”就是凿开头顶巅（《左传》“题以旌夏”即头戴旌羽之饰；“开题”还可参照“雕题（黑齿）”等等）。漠北游牧有一套相互伴生的头部处理术，对敌者——

> 猎头
> 剥去头皮

① 杨希枚：《先秦文化史论集·古饕餮民族考》，中国社会科学出版社，1995 年，第 963 页。

以人头为饮器(或溺器)

凿开天灵盖

这几种风俗有区别,但不像某些考古学家说的那样毫无关联。杨希枚注意及此,并且企图跟“饕餮”吞人未咽联系起来。

塔里木盆地区据云某族群有子食父母遗体之俗,并以其亲之头骨为饮器,期睹物怀人,而不忘其亲。同样,斯开题人也以强敌之头(或包以金叶)为饮器,享饮杀敌执馘的年轻战士。于是我们想到“食人未咽”的饕餮。而匈奴单于以月氏王的头为饮器,赵襄子漆智伯头为饮器,也自是我们熟悉的故事。①

江上波夫说,必须严格区别二者。

剥去头皮——起源于欧亚大陆北部古老文化(案:印第安人亦行此俗,或以为是“草原萨满教”信仰)

用人头作酒杯——起源于藏系民族②

严文明等也对此做了必要的区分。

他们认为,匈奴人等明显采用后者。伊赛顿人、斯基泰人等的类似风俗并不一定与此有源流关系。

---

① 杨希枚:《先秦文化史论集·古饕餮民族考》,第960页。

② 参见〔日〕江上波夫:《欧亚大陆的剥头皮习俗——兼谈斯基泰人的起源问题》,蔡葵译,《民族考古译文集》第1期,云南省民族研究所,1985年。

江上波夫认为，前者由北向南传播，后者则自南向北，二者在中亚相会，所以中亚民族（例如伊赛顿人）兼有这两种风俗①。

其实“中亚有些民族”历史相当古老，此俗共同起源于更加古老的“猎头”之风，前举二者可以看做此风的“简化”或“变形”。我们至今无法证明羌藏“先民”早有此俗，并且传染给“前丝绸之路”的古欧罗巴人种的游牧民族。而况藏族以人骨做“圣器”的风俗来源复杂，既有钵教成分，又有婆罗门教和佛教密宗的某些影响。

“塞：斯基泰人”及其邻近游牧群团曾有“剥头皮”风俗是无疑的②。而且，希罗多德写到斯基泰人杀俘时说，他们不仅“笑谈渴饮匈奴血”一般饮下所杀“第一个敌人”的血，还用“敌枭”向国王献俘，或者把敌人的首级“沿着两个耳朵在头上割一个圈，然后揪着头皮把头盖摇出来”（《历史》4·60，上·290）。

“大塞种”也实行“斩首示众”之习。

> 对于他们所征服的敌人，他们每个人都割掉他的敌人的头并把它带回自己的家，在那里他把它插到一个长杆子上，高高地树立在房屋上，一般比烟囱还要高。他们说，这些人头高高地放到那里是用来守望全宅的。（《历史》4·103，上·306）

中国春秋战国以后的“枭首”、“斩首”之制与之甚似。《说

---

① 参见〔日〕江上波夫：《欧亚大陆的剥头皮习俗——兼谈斯基泰人的起源问题》，蔡葵译，《民族考古译文集》第1期，云南省民族研究所，1985年。

② 参见陈星灿：《中国古代的剥头皮风俗及其他》，《文物》2000年第1期，第53页。

文》卷九:“县(悬)、到(倒)首也。贾侍中说:此断首到县(倒悬)字。”清王筠《说文句读》据玄应《音义》引补云:“谓悬首于木上竿头,以肆其辜也。”《玉篇》引同,后有“秦刑也”三字。这是否受到北方骑射民族“开题”的某种影响呢?

“以人头为酒杯”,主要对敌,个别对先辈;凿开题额,则颇多施于己。但前述的把敌人头割下或剥下头皮,也可理解为广义的“开题”。

半坡“珥鱼人面”,额上“露地”,我们早就以为是“开题”的一种①。《山海经》的“刑天”,天可指天灵盖,或表示斩首;但《周易》说“其人天且劓”,“劓”指割鼻,那么“天”就是凿开天灵盖的酷刑。

这也可以看做一种原始“外科手术”,目的在于治疗某种肉体或精神疾病,例如开个洞让“魔鬼”滚蛋,等等。这几乎遍见于欧亚非及新大陆的新石器时代或原始民族之中。

这里主要关心“塞:斯基泰人”的“开题”俗。巴泽雷克大墓,学者多以为塞种墓葬。其墓主人头骨上钻有一小孔②,那恐怕不仅为了取出脑髓以便保存尸体——这至少是“塞:斯基泰人”熟谙“开题”术的证明。

更值得注意的是,新疆且末县扎洪鲁克古墓葬(82Q2M1)出土穿孔颅骨③,和静查吾乎沟墓地也出有穿孔颅骨④,都是

---

① 参见萧兵:《西安半坡鱼纹人面画新解》,《陕西师范大学学报》1981年第4期。

② 参见〔苏〕C.鲁金科:《论中国与阿尔泰部落的古代关系》,《考古学报》1957年第2期,第41页。

③④ 参见刘学堂:《新疆地区青铜时代到早期铁器时代考古文化中两个问题》,《青果集》,新知识出版社,1993年。

“开题”的例证；或说，这是为了取下颅骨片做“护身符”①。这种习惯也见于欧洲和非洲地区（参见插图 69）。

图 69 “开题”——颅骨穿孔

（左：河南武陟大司空遗址，颅骨穿孔残片；中：利斯科遗址出土；右：英格兰克赖切尔丘陵出土，其右下方为切下的圆骨片，距今 4000 余年）

从新石器时代开始，新旧大陆都发现颅骨穿孔（开题）之俗。有的是为了“治病”或驱逐“癫痫”、鬼怪、风疾等做的“外科手术”。有的取下颅骨片做护身符或辟邪品。“塞：斯基泰人”曾行此术，“开题”或为“音义两译”。

中国内地发现多处遗址有可能属于“外科手术”的“颅骨穿孔”的标本，例如：

——青海民和阳山墓地（M70）；
——青海大通上孙家寨墓地（DS 甲区 M41 及 M392）；
——黑龙江泰来县平洋墓地（M11：4，84TP）；

① 参见刘学堂：《新疆地区青铜时代到早期铁器时代考古文化中两个问题》，《青果集》，新知识出版社，1993 年。

——河南安阳后冈(M9：7)。①

列(裂)人之俗——东西方的可能接触

斯基泰巫师或卜者的死刑，多少有些像“车裂”，但主要属于“火刑”，又有些像燔燎之祭。下面是他们处死刑的办法：“人们把牛驾到上面堆着薪材的车的轭上，再把卜者塞到薪材的当中，这些卜者的腿都被缚着，手被捆在背后，嘴也给衔上枚，然后他们便点着薪材并吓唬牛而把它们赶跑。牛常常和卜者一同被烧死，牛也常常由于车的辕杆被烧断，而带着火伤逃走。他们还用上述的办法，由于其他的原因而烧死卜者，声称这些卜者的预言是虚伪的。当国王处死一个人的时候，他也不许这个人的儿子们活着，而是把他一家的男性一律杀死。但是女性的家属，他是不加伤害的。(希罗多德《历史》4・69，上・291～292)

我们觉得，这大体可以划进“裂人”的范围。当然也有其“简化”或“弱化”的形式。杀人祭神，这是上古世界史常见的酷俗，但是要注意其特殊的方式和手段，尤其是带有文化史意义的相关名称、语词或民俗。

《诗・大雅・緜》，“乃立冢土，戎丑攸行”，指的让俘虏排成队，杀掉以祭“社”(参见插图70)——这里的社主要是“军社”，“社”或作“土”，甲骨文写做尖土堆旁边有点，“实象滴血以

---

① 参见韩康信、陈星灿：《考古发现的中国古代开颅术证据》，《考古》1999年第7期，第63～65页。

祭”①。《书·泰誓》“宜于冢土”，孔疏引《尔雅·释天》，“起大事，动大众，必先有事于社而后出”（上·181），“国之大事惟祀与戎”，这里所祀者首先该是“战争之社（神）”——虽然不一定“裂人”，杀人取血殆可无疑，《周礼》就记载以“血祭”祭社稷之事。以血祭“社主”，跟“塞：斯基泰”洒血以祭“刀剑”所代表的战神颇为相似（参后）。

江苏徐州铜山发现以四块大石为中心的“军社”遗址②俞伟超说：“杀人祭社正是这地区商周时代尤为盛行的习俗。”③或说，人牲，“当是供社神享用、驱使之意”④。其与游牧民族杀人祭“兵”（或“军社”）有什么“文化关系”还不清楚，但是跟“裂人”以祭本质是趋同的。

“裂人”之举，可以远溯史前时期的“割体葬仪”，但那决不是“刑”。《山海经·海内北经》：“王子夜之尸，两手、两股、匈（胸）、首、齿，皆断异处。”看起来是“裂人”，却很可能是“割体葬仪”。蚩尤被黄帝杀死，不但身首异处，遗体也被分裂。如马王堆汉墓出土帛书《十大经·正乱篇》所说，用他的皮做箭靶，“使人射之，多中者赏”；用他的头发做旗旌，把他的胃充填起来当“球状靶”或“足球”；连他的骨肉，都磨成肉酱，让众人吃⑤。所以，记载里

---

① 丁山：《中国古代宗教与神话考》，龙门联合书局，1961年，第105页。

② 参见《江苏铜山丘湾遗址的发掘》，《考古》1973年第2期，第76页。

③ 俞伟超：《铜山丘湾商代社祀遗迹的推定》，《考古》1973年第5期，第297页；参见《先秦两汉考古论文集》，文物出版社，1983年。

④ 王宇信、陈绍棣：《关于江苏铜山丘湾商代祭祀遗址》，《文物》1973年第12期，第57页。

⑤ 参见《经法》，文物出版社，1976年，第61页。

好像到处都发现蚩尤的尸骨。《山海经·大荒南经》说宋山有枫木，为蚩尤（被杀后）所弃"桎梏"(373)，也曲折地反映了这种"裂人：割体"的"葬俗"。有人说，这是发祥于西北的黄帝感染了"戎狄"之风所致。其实这根本不是什么"残酷"，而是一种"厌胜巫术"：避免强敌的"冤魂"在其遗体某一部分"复活"①。

图 70 "乃立冢土，戎丑攸行"

（亚述人的作品，押送和屠杀俘虏）

"塞：斯基泰人"屠杀一定数量的战俘，祭祀他们以剑刀为神体的"兵器与战争之神"，有时还要砍下他们的右手（对待失职巫师，则"车裂"并且"燔燎"，是为"裂人"）。上述场景颇像《诗·大雅·緜》所写周人对待殷俘，"乃立冢土，戎丑攸行"，杀以祭祀"军社"。

斯基泰人对失职的巫师特别使用"裂人"的火刑，很可能也

① 参见萧兵：《黑马·"割礼葬仪"的民俗学研究》，时报文化出版公司，1991 年，台北，第 184～186 页。

是因为巫师神通广大，必须对其尸体加以割裂、火烧，即禁制或“厌胜”。本丹氏（E. Bendan）和容观琼论述“割体葬仪”或“裂人”的多种原因，有两条，（1）“祭祀”，（2）“祛除污秽”①，与斯基泰风俗有些关系。

中国古代有“车裂”之刑，始于秦，不知是否来自“戎狄”旧俗（“五马分尸”之类多属传闻）。《韩非子・和氏篇》：“商君车裂于秦。”（陈奇猷集释本，上・239）又叫“支（肢）解”，实即“裂人”（参见《韩非子・奸劫弑臣篇》和《问田篇》）。《史记・商鞅列传》：“秦惠王车裂商君。”（7.2237）《淮南子・缪称》作：“商鞅立法而支解，吴起刻削而车裂。”

又《战国策・楚策》说：“齐王大怒，车裂苏秦于市。”《史记・苏秦列传》却说，苏秦将死时，要求齐王“车裂”自己于市（7・2266），从而抓到谋杀苏秦的人。

车裂又叫“轘”。《说文》卷十四车部：“轘，车裂人也。”引《春秋传》曰：“轘诸栗门。”《左传》桓十八年说，齐人“轘”高渠弥。杜注：“车裂曰轘。”又叫“轘裂”，见于《后汉书・吕强传》，李贤注，“以车裂也”。《陈书・始兴王叔陵传》称为“轘磔”。都是以车辗压以“裂人”。古代又有“軷道”之祭。《诗・大雅・生民》：“取羝以軷。”就是用车辗压羝羊以祭祀道路之神。《周礼・夏官・大驭》及郑注说，走山路遇灾困，就封土为山，用菩草棘柏做神主而祭，而后“以车轹之而去”，最初可能用人或者动物做牺牲。《说文》卷十四车部“軷”条就说，“既祭軷，轹于牲”，引《诗》“取羝以

---

① 参见 E. Bendan, *Death Customs, An Analytical and Study of Burical Rites*（《死亡世界——丧葬仪式的分析研究》），1930，pp. 95～98；容观琼：《释新石器时代的割体葬仪》，《史前研究》1984 年第 4 期，第 24 页。

軷"为证。军法从来严酷。《书·甘誓》:"用命赏于祖,不用命戮于社。"

《周礼·春官·小宗伯》说:"若大师,则帅有司而立军社,奉主〔于〕车。"(上·767)郑注引《春秋传》说,军行軷社,衅鼓,祝奉以从",衅就是以血"涂"祭(战鼓)。把"社主"载在车上,是为了方便祭祀,包括"裂人"以祭;"在军,〔将士〕不用命,戮于社,故将社之石主而行"(《周礼·夏官·量人》贾疏),杀的是"罪犯"、俘虏或奴隶。唐成伯屿《礼记外传》说得更清楚:

> 天子亲征,则载主行,有罪者诛于车前。(《太平御览》卷五三二引)

斯基泰是以车"裂"人,燔燎以祭。或说类于中国古代的"车裂"。战车载着"社主"(祖先牌位,有时是"兵主"),杀人于车前,多少带着"裂人"的遗意。只是时代久远,《山海经》只顾说人家是"开题"、"裂人"之国了。

再看与东西方干连的"剑"、"君"及相关语词。斯基泰或塞人语言,如前所说,属于印欧语系东伊兰语族,但是个别的"词"(例如"王"称),却表现出"游走性",或者说与欧亚大陆某些语言的"叠合"。

塞族语之"王"——kanag,可以在欧洲某些语言里找到相近的对音字。恩格斯说:

> 要是德意志语有表示氏族的共同名称,那么这恐怕就是哥特语的 kuni 了;这不仅因为它和亲属语中相应的说法一致,而且因为最初表示氏族长或部落长的 kuning(王)一

词就是从 kuni 这个字演变来的。①

德语的 konig(王),便由此而来。

英语的 king(王),语源或亦出此。

不但此也,岑仲勉认为它跟汉语的"君"也有关系。他说:

> kuning(王)最初系氏族长或部落长;哥德语 kuni,中部高地德语 kunne。德语称"王"为 köning,这些语[词]如果略去末一音组或语尾(因为汉语是单音语),就跟汉语之"君"(中古音 kiuan,旧北京音及南方官话 kün)甚为密接。②

他还说:"古以'君'比太阳,而古突厥文实呼太阳为 kün,那也不是巧合的。"③这个 kün,更让人迷惑,它是突厥语的"太阳",又跟"鬼"的读音有些相似——"鬼"的"十"字或⊕字"割痕",或说为"太阳神眼"(参见前文)

kün 又跟"昆靡(君):昆祢:昆明"的"昆"为一音之转,"昆"是"太阳"照着"双人",乌孙的"君称"(昆靡)跟华夏—汉语的"君"确有音义上的干涉(参见"君:尹:En"节)。

而 kün 复与"犬"的上古音接近——犬(或狼)正是"狄人"的

---

① 〔德〕恩格斯:《家庭、私有制和国家的起源》,《马克思恩格斯选集》第 4 卷,第 133 页。

② 岑仲勉:《西周社会制度问题》,第 33 页。

③ 〔原注〕参见岑仲勉:《从人种学看天山南北之民族》,《东方杂志》第 41 卷第 2 号,第 32 页。

祖灵。印度学者罗睺罗(Rahulas.)《中亚史》所举塞语“王”称kanag其音甚近kinak(而且跟前举“kun：君”等相关),kinak(es)即“径路”(刀),是西北方游牧民族“兵神”或“大神”的物化形式——此所以斯基泰以铁剑为战神(Ares－Mars),为“冢土”,而匈奴之“径路”有“祠”也!

《穆天子传》里的“剞闾”之国,似乎就是以“径路”命名。

我们认为,不但“剑”(上古音kam)与“径路”准双声,史书上的“轻吕”更与之同音。

而以刀斧等武器象征“王”及“王权”,在民俗学和民族志上是常见的事。kanag(王)、kun(君)、kinak(剑)之语音干涉恐非偶然。巴比伦早期象形性文字,“王”字便是一把匕首。

林沄《释王》认为“王”的古义为“斧”。

其实,早在西亚,就有以武器为尊神者,例如阿希什(Ashish)、阿希(Ashi)、阿希耶(Ashie)等并与战争、武器相关。

赫罗兹尼怀疑其名称与印度史诗里的“阿西”(Asi)神有关,“Asi”本身就是刀剑的人格化,梵文称ash(刀剑),拉丁文为ensis(刀剑)①。它们跟突厥/斯基泰等刀剑—兵神关系如何,值得注意。

所以最重要的是,这个“kun：君”的读音跟刀剑类武器相关。

中国内地使用“剑”,时代不算很早。商代晚期发现青铜“短剑”,例如山西保德林遮峪等地出土青铜匕首,或称“短剑”(参见《文物》1972年第4期),或带有“铃首”,完全是游牧民族的风格。关于周人使用北方游牧民族剑刀,可以在关

① 参见〔捷〕赫罗兹尼:《西亚、印度和克里特上古史》,谢德风、孙秉莹译,三联书店,1958年,第247页。

中地区出土文物里见到实证，它是周文化带有明显“戎狄性”的重要指标①。

前引史籍，剑或称：

轻吕　（《逸周书·克殷解》）
轻剑　（《史记·周本纪》）
径路　（《史记·匈奴列传》）
剞闾　（?）(《穆天子传》)

希尔德(Hirth)《中国古代史》，白鸟库吉《西域史之新研究》(参见《塞外》2·107)，江上波夫《径路刀与师比》，林巳奈夫《欧亚的古代北方文化》等，指出，这个名称主要来自突厥语 Akinakes，跟印欧语系某些小语种也有相似之处。

由于“剑”(上古音 kam)可称“轻吕”、“径路”，所以能够拟为一个复辅音(双声母)字。

【剑】kam ｛【轻吕】k‘en　la(溪耕/来鱼)：* kla
　　　　　｛【径路】keŋ　lak(见耕/来铎)：* klak

这样，跟突厥语族或伊兰语族“剑/刀”的读音比照起来，就颇为相似了(参见插图 71)。

① 参见杜正胜：《周秦文化“戎狄性”的考察——兼论关中出土的“北方式”青铜器》，《周秦文明研究》，陕西人民出版社，1998 年，第 520～522 页。

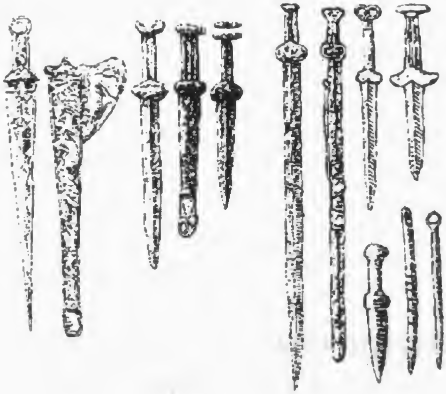


图 71 “径路：Akinak”式短剑

（左：斯基泰式短剑；右：塞种短、长剑与刀）

斯基泰式短剑，波斯语称为 Akinakes，汉语对译为“径路：轻吕”或“剠间”，连“剑”的上古音(kam)都可能与之有关。“塞：斯基泰”杀俘以祭剑刀—战神，匈奴也有“径路神祠”，同样用人牲祭祀。

【剑/刀】

〔突厥语〕kinakes(刀)

〔东突厥语〕qingrak(大刀)

〔特律语〕kyngyrak(小刀)

〔锡特拉尔语〕khangr(剑)

〔克什米尔语〕khángar(剑)

〔波斯语〕khingar(剑)

〔安息语〕canacew(剑)

如前，古代波斯还把剑称为 Akinakes，省去首音，也与“径路：轻吕”音近。

“剑”(kam)的读音还很接近“金”(kəm，上古汉语里，“金”有时指铜)。岑仲勉说，“铜”(bell－metal)，印度人叫做 kaṃsa，而“金铭称青铜曰‘吉金’”，其间相似恐非偶然①。

近年如李零，听取了林梅村的意见，也说，“轻吕：径路”跟突厥语里表示刀剑的印欧语借词相近，“剑”及其名称可能西来②。

它们与“kün：君”或 kanag(塞种“王”)之间的关系，相当迷人——当然，这些有可能全是偶合，录待专家指正。

不同意见当然存在。环首短剑，早在公元前 15 世纪，中国北方朱开沟文化第五期，就已发现③。夏家店上层文化出土青铜短剑数量大，品种多，样式精。由于中国北方草原青铜短剑与斯基泰式短剑有明显区别(长剑发现极少)，乌恩认为“基本上是在当地传统基础上发展起来的”④。至于常见于骑射民族的蘑菇形首及十字格短剑——

有人认为这类短剑的最早祖型见于埃及和美索不达米亚(公元前 4000～前 3000)。公元前第 2000 年代后半叶(公元前 14 世纪～前 12 世纪)，向西(爱琴世界、希腊、欧洲)，向东(哈萨克斯坦、西伯利亚、鄂尔多斯)及向北(高加

① 参见岑仲勉：《两周文史论丛·汉族一部分西来之初步考证》，商务印书馆，1958 年，第 39 页。

② 参见李零：《中国方术续考》，东方出版社，2000 年，第 172 页。

③④ 乌恩：《欧亚大陆草原早期游牧文化的几点思考》，《考古学报》，2002 年第 4 期，第 454 页。

索、喀山)传播。①

这就是“Akinakes：径路”一类的短剑了。但是，怎样传播，源、流、站、点，都有待澄清。这里起到关键性和创仿性作用的当然是从阿尔泰、天山到阴山、燕山地区的北方游牧民族。

希罗多德介绍，斯基泰人的“战神”(借用希腊 Ares，罗马 Mars 的名称)，是用一柄“径路刀”似的铁剑来代表的。战神阿列斯(Ares)的“圣殿”是个大柴堆。

> 在这个薪堆上面，每一个民族都放置一把古铁刀，这铁刀便是阿列斯的神体。(《历史》4・62，上・289)

麦高文《中亚古国史》说，斯基泰文化的传人阿兰那人也“将一柄铁剑插入地中，而加以礼拜”。

司徒卢威描写，他们把战俘一队队地带过这些倒插着刀剑的“战神”土堆或“燎柴”，然后割开其中一些人的颈动脉，用盘子接血并且洒到“战神刀”上去，有时还要把“人牺”的右臂或右手砍下，高高抛上天空②。这情形，真有些像《诗・大雅・緜》里周人屠杀俘虏的描写：

> 乃立冢土，戎丑攸行！

---

① 乌恩：《欧亚大陆草原早期游牧文化的几点思考》，《考古学报》，2002 年第 4 期，第 454 页。

② 参见〔苏〕司徒卢威主编：《古代的东方》，陈文林等译，人民教育出版社，1955 年，第 229 页。

这些都不妨看做“裂人”之祭的弱形式(参见插图70)。

斯基泰式铁剑被同样是北方草原骑射民族的匈奴人视同传国之宝。麦高文介绍说:

> 相传有一次,有一个农夫偶然发现了一柄“素被塞西安诸王视为神圣的马斯神(Mars—原为希腊罗马战神)之宝剑(其实这只是从前塞西安人和萨尔马希安人宗教仪式中的礼器之一),即献之于阿提拉(匈奴王),阿提拉“对此礼物大喜且骄,自认为他受命为全世界之统治者,借马斯剑之助.可以战无不胜”。①

正因为斯基泰铁剑可以象征战争之神、君王与权威,犹如中国之九鼎,所以阿提拉才觉得他能够“不可战胜”而成“世界霸主”,他掌握了霸权话语的“关键词”!

这也就是匈奴人有“径路祠”的原因。

《汉书·郊祀志》说,“云阳有径路神祠,祭休屠王”,颜注说,径路“本匈奴之祠”,休屠是“匈奴王号”。《汉书·地理志》也提到“休屠金人”及“径路神祠”,颜注引应劭说:“径路,匈奴宝刀也。”(参见〔日〕泷川资言:《史记会注考证》,1·193,228)《史记·匈奴列传》说,霍去病“破得休屠王祭天金人”(9·2908),正义引《括地志》说,径路神祠本“匈奴祭天处”(9·2909)。有人说匈奴休屠王祭天用“金人”就是佛像。高去寻对此深表怀疑,但

① 〔美〕麦高文:《中亚古国史》,章巽译、中华书局,1958年,第192页。

指出“休屠王”与“径路神”之间必有关系①。江上波夫也认为这是匈奴的“原始信仰”②。盖以“剑刀”代表战神乃至天神，出自塞人旧俗。休屠王们是这些神的人间代表或“化身”，有如华夏“天子”。

《汉书·匈奴传》载，老单于称“胡故时祠兵”，就是引援塞种之俗祭祀兵器；抓到汉贰师将军李广利，就想“以社”。江上波夫指出，匈奴信仰草原萨满教，除休屠王“铜人”有如草原常见墓前“石人”外，很少偶像崇拜；这里“以社”就是华夏的“以社以方”（见于《诗经》），可能以血衅社③——社坛上说不定还竖着斯基泰式铁剑哩。汉初，中原祭祀“兵器之神”蚩尤，这是把英雄“敌酋”跟武器崇拜结合起来，也是胡华/西东文化交流的明证。这很有一点像匈奴既以汉将军李广利血祭兵神或社神，又奉祀其为“战神”，江上氏说，那是很可能“用斯基泰式短剑‘径路’为神体的”④。这样，剑刀类武器，兵神或战神（甚至“kun：君”）就跟“裂人”之类祭祀仪式联系在一起了。

“血祭”之俗，几乎遍及世界，不能作为文化趋同性指标；但盟誓方式却富于个性。《淮南子·齐俗》说：“胡人弹骨，越人契

① Kaochu－hsun（高去寻），*The Ching Lu Shen Shrines of Han Sword Worship in Hsiung－nu Religion*（《匈奴宗教里的径路神祠与刀剑崇拜》），Central Asia Journal，vol. 1，No. 3，1960，p. 222；谢剑：《匈奴政治制度的研究》，史语所《集刊》第 41 本第 2 分，1969 年，台北南港，第 253 页。

② 参见〔日〕江上波夫：《欧亚大陆古代文化》，山川书店，1948 年，东京，第 272 页。

③ 参见〔日〕江上波夫：《匈奴的祭祀》，黄舒眉译，《日本学者研究中国史论著选译》，中华书局，1993 年，第 9 卷，第 30 页。

④ 江上波夫：《骑马民族国家》，张承志译，光明日报出版社，1988 年，第 40 页。

臂，中国歃血。”（上·355）“歃血”，就是与盟者分别割肉出血，共滴在一个或盛有饮料的容器里，搅匀后一起喝下，在无血缘关系的群体或个人之间，建立起新的“血肉联系”，是为盟约之“仪”（“义”亦由是诞生，参见我们的《三国演义趣读》）。此俗遍布于从“塞：斯基泰”到匈奴的游牧骑射民族，所谓径路刀与金留犁搅血酒而共饮，史不绝书，却被“中国”（中原）长期而普遍袭用，这是东西碰触的又一例证（研述者甚多，不赘；还可参看“山祭章·蜡祭节”）。

昆仑篇

第一章

《山海经》的乐园情结

“乐园”必用韵文描写

《山海经》的思想十分隐蔽。尽管不限于“自然”或者“人文”，尽管被当代学者评说为“小百科全书”，它基本上是神话色彩浓厚的“地理志”，这可不是便于抒情言志的著作体裁。我们只能就其“文本”窥其“本文”，揭示其某些思想内容或政治功能或“客观意义”而已。但是，其编整者却有情不自禁的流露：对他有所偏爱的描述采用韵文体。上古著述为便记诵流传多用韵语，自不足奇；但是，唯独遇到幸福快乐的处所就以“四言”为主，押韵合辙，这却引人深思。

粗略统计，《山海经》明显的成段韵文共 18 节，情况如下：

乐土的描写　　　7 节（篇幅较长，崟山一节达 129 字，全书罕见）

乐土美物的描写	6 节
神奇事物的描写	4 节
恶物的描写	1 节（此所谓“反乐园”）

这就不能不令人怀疑：编整者灵魂深处对所谓“乐土”或“乐国”情有独钟。用“后弗洛依德”的语言来说，《山海经》的编整者显然罹患了“乐园情结”(Paradise Complex)。

《山海经》韵文

（·表示韵脚，○表示或可通转之古韵）

西部乐园

不周之山……河水所潜也，其原浑浑泡泡。爰有嘉果，其实如桃，其叶如枣，黄华而赤柎，食之不劳。

（《西山经》，40）

峚山，其上多丹木，员叶而赤茎，黄华而赤实，其味如饴，食之不饥。/丹水出焉，西流注于稷泽，其中多白玉。/是有玉膏，其原沸沸汤汤，黄帝是食是飨。/是生玄玉。玉膏所出，以灌丹木。/丹木五岁，五色乃清，五味乃馨。/黄帝乃取峚山之玉荣，而投之钟山之阳。瑾瑜之玉为良，坚粟精密，浊泽而有光。五色发作，以和柔刚。天地鬼神，是食是飨；君子服之，以御不祥。

（《西山经》，41）

相关描写

招摇之山，临于西海，多桂，多金玉。有草焉，其状如韭而青华，其名曰祝余，食之不饥。有木焉，其状如谷而黑理，其华四照，其名曰迷谷，佩之不迷。

（《南山经》，1）

青丘之山，其阳多玉，其阴多青雘。有兽焉，其状如狐而九尾，其音如婴儿，能食人，食者不蛊。

（《南山经》，6）

〔丹穴之山〕有鸟焉，其状如鸡，五采而文，名曰凤皇，首文曰德，翼文曰义，背文曰礼，腹文曰信。是鸟也，饮食自然，见则天下安宁。

（《南山经》，16）

仑者之山，其上多金玉，其下多

海内昆仑之虚，在西北，帝之下都。昆仑之虚，方八百里，高万仞。上有木禾，长五寻，大五围。面有九井，以玉为槛，面有九门。

（《海内西经》，294）

巫载民朌姓，食谷，不绩不经，服也；不稼不穑，食也。/爰有歌舞之鸟，鸾鸟自歌，凤鸟自舞。爰有百兽，相群爰处。百谷所聚。

（《大荒南经》，372）

有沃之国，沃民是处。沃之野，凤鸟之卵是食，/甘露是饮。凡其所欲，其味尽存。/……鸾鸟自歌，凤鸟自舞。爰有百兽，相群是处。是谓沃之野。

（《大荒西经》，397）

西海之南，流沙之滨，赤水之后，黑水之前，有大山，名曰昆仑之丘。……其下有弱水之渊环之；其外有炎火之山，投物辄然。/有人，戴胜，虎齿，有豹尾，穴处，名曰西王母。此山万物尽有。

（《大荒西经》，407）

西南黑水之间，有都广之野，后稷葬焉。爰有膏菽、膏稻、膏黍、膏稷，/百谷自生，冬夏播琴。/鸾鸟自歌，凤鸟自舞。灵寿实华，草木所聚。爰有百兽，相群爰处。此草也，冬夏不死。

（《海内经》，445）

青腹。/有木焉，其状如谷而赤理，其汁如漆，其味如饴，食者不饥，可以释劳，其名曰白荅，可以血玉。

（《南山经》，18）

天山多金玉，有青雄黄。英水出焉，而西南流注于汤谷。有神焉，其状如黄囊，赤如丹火，六足四翼，浑敦无面目，是识歌舞，实为帝江也。

（《西山经》，55）

青要之山，实惟帝之密都，是多驾鸟。南望墠渚，禹父之所化。/是多仆累、蒲卢，魋武罗司之。其状人面而豹文，小要而白齿，而穿耳以鐻，其鸣如鸣玉。

（《中山经》，125）

寿麻，正立无影，疾呼无响；爰有大暑，不可以往。

（《大荒西经》，410）

有鱼偏枯，名曰鱼妇。颛顼死即复苏。风道北来，天乃大水泉，蛇乃化为鱼，是为鱼妇。颛顼死即复苏。

（《大荒北经》，416）

共工之臣，名曰相繇，九首蛇身，自环，食于九土。其所歍所尼，即为源泽，不辛乃苦，百兽莫能处。禹湮洪水，杀相繇，其血腥臭，不可

生谷；其地多水，不可居也。禹湮之，三仞三沮，乃以为池。群帝因是以为台。

（《大荒北经》，428）

西北海之外，赤水之北，有章尾山。有神，人面蛇身而赤，直目正乘，其瞑乃晦，其视乃明，/不食不寝不息，风雨是谒。/是烛九阴，是谓烛龙。

（《大荒北经》，438）

南方有赣巨人，人面长臂，黑身有毛，反踵，见人笑亦笑，唇蔽其面，因即逃也。

（《海内经》，455）

叶舒宪揭发，以《山海经》为权舆的，具有代表性的对"文化他者"夸诞的描述，往往有相反相成的两面性：

丑化：意识形态化，怪恶化
美化：乌托邦化，理想化

后者往往是诗人以其自我设定的权威话语和文字技巧"赋予莫须有（"乌托邦"本义）事物以形象和名称"，像莎士比亚《仲夏夜之梦》，由诗人"使它们具有如实的形象，空虚的无物也会有了居处和名字"。最明显的例子就是《庄子》所构拟的餐露饮气的藐姑射之山的白色处女和她的极乐世界。"这种在现实空间之外构建理想空间并彰显乌托邦化的他者生存状态，正是向理

想的方向驱动幻想力的产物"①。是的,"乐园:乌托邦"的构拟一般都凭借或强调时空的间离性,而且不排除某种"幻觉"或臆想的诱导作用——从《山海经》到《庄》、《列》到六朝志怪游仙,"乐园"不是在危山绝漠,就是汪洋孤岛,追求的正是对现实的远距性与超越性,正是对"肮脏的实在"的逃逸与回避。所以,"乐园"本质上是超现实,因而也是超越时间和空间的。但是,决没有完全超现实的幻想,无原由的迷狂。民俗神话学"文化考据"或"破译"的一项不可推卸的职任就是寻找神话原型的现实依据,幻想母题的自然基础,超绝意象的模特真面。坦桑尼亚原住民认为白人是"吸血鬼",不但是丑化他者,也因为白人确实为黑人抽过血,而且常常吞饮红色胶囊或红色葡萄酒。所以我们的"文化寻踪"首先要追索种种意象、幻觉、想象的母型、背景或"潜在的根由",以及描述者、观察者特殊的"体验"和迷幻性的"感受"(参后)。

作为对照,《山海经》里确实也有一些对"文化他者"或异域远方的怪化、丑化和卑化——尽管数量并未"压倒"好奇、炫耀、观赏,更不是全部。这种怪化和丑化包含着群团(斗争)的偏见和成见。

最明显的就是鲧禹集团对共工相柳集团征服之后的丑诋——相柳雄虺之泽成了"罪恶的渊薮",以"反乐园"面目构成乐园的对照。

更有许多是纯粹的曲解、误解或臆解。最鲜明的是本书不断提到的所谓"侵掠成性"的游牧者"一目人",即北狄的"威:鬼:畏:危"集团。希罗多德《历史》等述及的"一目"或"独目",言

① 叶舒宪:《〈山海经〉与"文化他者"神话——形象学与人类学的分析》,《海南大学学报》1998年第2期,抽印本,第3页。

词之间也不免这种自我中心主义的偏见。

根据季特玛尔《埃拉托色尼的地理学》的引述，希腊人埃拉托色尼曾绘制一份“大地图”，介绍帕特罗克尔和麦加斯芬对于怪人异物的记载①——这就是《山海经》式的所谓“奇异地理学”或“想象地理学”了。现在把它们跟《山海经》等书的类似记载对照如下：

西方传闻	中国文籍
睡着了的、没有嘴的、没有鼻子的、一只眼睛的、长腿而脚趾向后的人们	[一目国]一目中其面而居。一曰有手足。 [柔利国]为人一手一足，反踵，曲足居上。 （《山海经·海外北经》）
侏儒与仙鹤斗争（荷马寓言）……这些侏儒为三巴掌大的人	[鹄国]其人皆寿三百岁。其行如飞，日行千里。百物不敢犯之，惟畏海鹄，遇辄吞之。 （《神异经·西荒经》）
口吐黄金的仙鹤 平顶脑袋的森林精怪 吞噬牡牛和长颈鹿的大蛇	巴蛇食象，三岁而出其骨。（《山海经·海内西经》） 一蛇吞象，厥大何如？ （《楚辞·天问》） 有黑蛇，青首，食象。 （《山海经·海内经》）

① 参见〔苏〕波德纳尔斯基：《古代的地理学》，梁昭锡译，商务印书馆，1986年，第119～120页。

有玄蛇，食麈。

（《山海经·大荒南经》）

有大青蛇，黄头，食麈。

（《山海经·大荒北经》）

国外的学者一般把《山海经》之类的书叫做“想象地理学”（Imaginative Geography）。萨伊德（Edward W. Said）在《东方学》（或译《东方主义》里）说，想象地理学最大的特点是把自己国土外的地方的那种情形加以怪化甚至丑化，尽力加强自我和非我（或文化他者）的差异或区别。一般说，这种差异跟距离成正比：距离越远，了解越少，自然“差别”越大，“怪异”越多。例如《山海经》里的《山经》部分多写中国本土，相对平实，山川、物产大都有迹可按；《海经》（尤其是《海外》诸经）就多靠传闻或想象，主要记载各种怪物、奇事或神鬼。

本书著者之一的郑在书参考这个理论，在他参加在台北举行的中国神话与传说国际讨论会的论文《再论中国神话观念：读〈山海经〉以文本》里提出，这部书肯定有特定编整者，也肯定有一定的编辑意图或思想。他说：

> 这本书原来是由民间的巫师之类写成，但最后才在〔中原〕中心主义高潮时期（战国），由官方学者赋予说明，此一事实强烈地暗示出此书之多样性极有可能是受到某一特定观念潮流的洗礼。（请参考本书理论部分）

这个观念就是“自我中心主义”之下对域外各民族（亦即所谓“文化他者”）的越远越强烈的异化或怪化。这在后代的以郭璞为代表的注释家笔下愈演愈烈，使得“其记述方式〔变〕为把他

者的本体性寓言化，歪曲其真正的差异性，因而把文本(text)的多声的(polyphonie)唤起能力单声化”。这多少有些像“华夷之辨”的强形式：民族沙文主义。

这在一定程度上是事实。但这不排斥编整者存在乐园幻想、乐园情结。奇妙的是，距离与美妙同样构成正比：距离越大，想象越烈；期望越大，幻景越多。《山海经》的乐园，时间接近“原初”，空间则在“远西”。这在逻辑上、史迹上，倒跟前述“草原之路”暗合。

这样，与其将《山海经》说成纯属“想象地理学”或“神话地理学”(这在相当程度上“政治正确”)，勿宁说是“传说地理学”或“民间地理学”(尽管《山经》部分可能利用了官方庋藏)。“传说”(Lengend)在一定程度上是审美的“口述历史”，夹杂着想象和夸诞的成分，甚至跟“神话”难解难分；然而在根本上却保留着“诗歌的真实”，经过筛汰或提炼或“再诠释”的部分，甚至还有“历史的真实”。所以，说《山海经》在一定程度上是“传说地理学”，似乎比较切合它的情况(我们担承的考释部分对这种“想象地理学”的传说性一面及其历史背景注意较多，理论部分则更着重其“神话地理学”的另一面)。

《山海经》乐园指向西部

现在，我们对《山海经》使用韵文的“乐园”描写以及与乐园相关的义项略加分析，以求最大程度地“复现”其现实依据。

明确的“乐园”集中在西部(参见插图 72)。

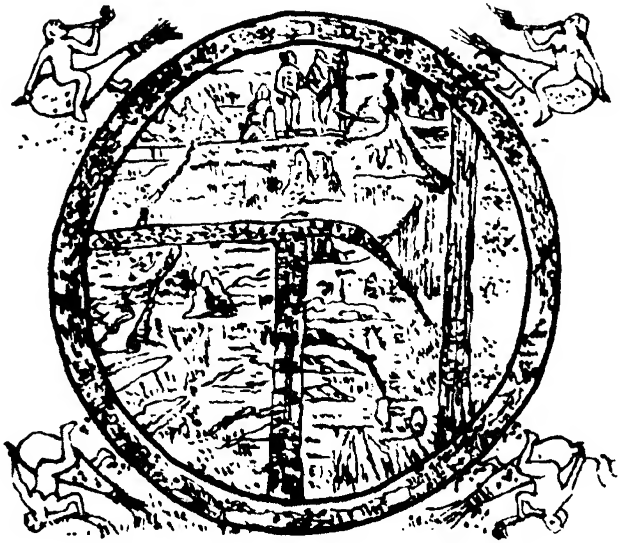


图 72 "乐园"(Paradise)在何方?

(利巴涅恩西斯式环形世界地图,所谓 T—O 式构图,都灵抄本,1150 年;采自 Lloyd Brown 与 Joseph Leedham)

世界性的幻想"乐园",以希腊为代表的欧洲人指向"东方"(就好像属于这个体系的"环形地图"把伊甸乐园摆在"上面:东方"那样),印度人指向"北",华夏—中原却指向"西":大体上在"西域—中亚"一带(这幅 T—O 式构图的世界地图,四角还有四方风神,有如甲骨文与《山海经》所见)。可见超越现实空间与时间的"乐园"又是有一定"历史依据"的。

昆仑之丘/虚(《大荒西经》,《海内西经》)

都广之野,后稷葬处(《海内经》)

寿麻（《大荒西经》）

有沃之国（《大荒西经》）

青要之山（帝之密都，或说在四川；《中山经》）

不周之山（《西山经》）

峚山（《西山经》）

章尾山，或钟山（《大荒北经》）

天山（《西山经》）

招摇之山（临于西海；《南山经》）

以上比较明确地在中国西部，甚至是“西域”，而且大都在昆仑文化区。前文说，欧亚大陆的“乐园”神话，希腊指向东，印度指向北，华夏—中原却指向西，跟这里的分析基本一致。

昆仑之丘，西王母穴处，所谓“弱水之渊”，实际上是微型的“宇宙海”。西王母所居是“世界中心”，汉画多把西王母表现为“中央”之神，左龙右虎，或高踞“世界山/世界树”之上，跟“昆仑：宇宙中轴”的性格相符。而“乐园”多与“世界中心”相合（希腊的奥林匹斯山，印度的须弥，西藏的冈底斯，华夏与西域的昆仑、都广之野，都是如此）。弱水之外是火山，相当可怕；但是火山灰非常肥沃，火山周围照例是繁荣的村庄。所以说“此山万物尽有”，富庶就有快乐。这是它成为乐园的物质基础。

昆仑之虚，跟昆仑之丘没有严重区别（或说虚者自然，丘者人造）。它同样是“世界中心”，天帝的“下都”，西王母和黄帝之所居。

《山海经》的昆仑主要指和田南山，峚（密）山就是盛产美玉的密尔岱山。黄帝在这里享受“玉食”，并且“种玉”。这里也有火山及其派生的火山温泉，“其原沸沸汤汤”。我们怀疑，某种“玉膏”指的是硫磺一类矿物。硫磺有药用价值。富含硫磺和其

他矿物质、微量元素的温泉，可以治疗皮肤病或某种顽症。用“矿泉水”灌溉的某些禾木当然繁茂而且可以入药，所以丹木五岁，五色乃清，五味乃馨，或者其味如饴，食之不饥。

这样，沃民所处的西部沃野或有沃之国，离“昆仑之丘”、火山温泉不会太远。一般绿洲不能如此富饶，“甘露是饮，凡其所欲，其味尽存”。这样的沃土甚至可以主要依靠采集为生，栽种水旱稻谷等等也不困难。巫载之国(许多学者认为在四川，我们认为可能涉及西域)，能够“不绩不经，衣也；不稼不穑，食也”，当然是一种回归“混沌”、回归伊甸的“采集经济”式幻想，是极度劳苦和匮乏的耕稼生活“倒立的映象”。下文再加论述。

这种不织而衣、不耕而食的生活是植根于极度肥沃之土壤的。除了热带、亚热带和部分温带膏壤——人口还要稀少——沙原地带只有火山温泉滋润的绿洲才有此可能。

所以，不周之山，河水所潜之处，“其原浑浑泡泡”者恐怕也是火山温泉。神话里不周山有好几个地方，此处却在西域，象征的是密闭的“葫芦∶混沌”的解破，元气的漏泄，乐园的开启(开启是“丧失”的伊始)。这里产有仙桃嘉果，食之不劳——是王母蟠桃，食之长生故事的滥觞。

我们不能不注意，有沃之国、巫载之地、都广之野三处都有：

> 鸾鸟自歌，凤鸟自舞；
> 爰有百兽，相群爰(是)处。

鸾凤的和鸣与共舞是幸福快乐的象征。鸾凤最重要的模特是鹰鹫、雉鸡和孔雀；但是德国的福尔克(Forke)、中国的顾实(最近还有何新)都说这里的鸾凤指鸵鸟，即所谓大马爵(雀)，来自西亚。《史记·大宛列传》说安息使者曾献类似的“大鸟卵”。

《后汉书·西域传》说安息国王献“条支大鸟”，即“安息雀”。这是见于唐代前后文物的（参见插图73）。不知《山海经》是否指此。

图73　鸵鸟：大马爵

（新疆焉耆出土七鸵纹银盘，粟特器物，采自孙机）

鸵鸟的蛋很好吃，常为初民所拣用。鸵鸟求偶时还要“歌舞”。所以有人说《山海经》自歌自舞的鸾凤的模特是鸵鸟（其实至多是一种母型）。鸵鸟及其卵为“乐园”提供着某种“条件”。沃民之国便“凤鸟之卵是食”。

鸵鸟，因其驼背高脚，偶蹄似驼故名“骆驼鸟”（中古波斯语ushturmurgh），其卵甚大。或说沃民吃的凤凰卵就是鸵鸟蛋。这当然有道理。但是一般大鸟蛋是“采集”的重要内容，初民借以补充蛋白质，不限于某种鸟。

凤鸟，一般说来是东方神鸟，是夷人祖灵。《南山经》丹穴之山也以韵文歌唱凤凰。但是前述三处的凤凰却像是西部的凤凰——尽管我们不知道是否由东夷传播而去。《穆天子传》的赤乌氏，《山海经》的赤国妻氏，都跟“火凤凰”相关。吐鲁番盆地西缘、天山阿拉沟东口鱼儿沟春秋时期墓葬（C14测定，距今2620±165年），出土凤鸟纹绣件。阿尔泰地区巴泽雷克大墓（约当春秋战国时期）出土“凤鸟—生命树”刺绣，居然跟江陵楚墓出土

的丝绸图案惊人相似(参见“离朱”与“三头鸟”章)。这些都是很出我们意料的奇事。

后稷所葬的都广之野,即是“再生”的吉地(乐园)。

《大荒西经》韵文所写颛顼的“死即复苏”,跟后稷的死化神鱼同型,就是利用鱼蛇的“冬眠—惊蛰”来隐喻“乐园人”的不死或复生。甚至怀疑,东北夷传说中的先公和大神的颛顼,其“鱼化龙潜”之地跟后稷所葬的都广之野同样也曾被“附会”为西域的乐园。

同样地,“帝江:浑敦”之神,歌舞在西域的“天山”(昆仑实亦“天”山),《山海经》整理者以韵文歌颂它跟“刑天”一样的刚健和勇猛。

青要之山,是帝之密都,地望不明。或说其神“武罗”有如《九歌》山鬼和巫山神女,是《山海经》美之女神;其所居当然也近于乐园,宜乎以诗颂美。

烛龙所处的章尾山,闻一多说可能是火山,烛龙是火山神;我们觉得,它该和钟山相应或相当;而钟山,很可能是《穆天子传》舂山,《山海经》边春之山的别名,指的是“葱岭:帕米尔高原”。

以上乐土佳壤、美物胜景的描写都集中在西部,这是为什么?

这个问题很难回答。因为乐园的选择颇具偶然,不能纯用理性来解释。前文说欧亚大陆乐园指向相同,并不能提供具体的原由:华夏—中原人为什么老是幻想“西游”?

第一,“乐园”总是虚幻的,不能在近旁,甚至越高远越美妙——西域便最远,时空的遥远也远离并对抗“罪恶的文明”;

第二,西部多荒漠,荒漠人群最留恋“绿洲”,最喜欢想望丰美温煦的乐土;

第三，跟多数历史地理学家的判断相反，先秦时期，中原已跟西域有初级的交通，东西方已有因子水平的文化交流，后稷与黄帝传说早就远播于塔里木盆地西缘、帕米尔高原东麓，西域传来的新信息激动着青齐的早期方士，即《山海经》的编纂者们；

第四，西部"昆仑：混沌"文化发展得相当优异独特，昆仑葱岭一带的历史地理也具有相当的吸引力，而且此间的"乐园"可能早就在当地民众中形成（但是离开全球视角便无法诠释这种趋同性的"取向"）；

第五，根据我们的私臆或"大胆假设"，"大西洲"（Atlantis）乐园传说已在先秦时期零散地传播到中原，然则这也是那时的探险家、诗人与好事者往往"西行"或"西思"的一点动因（这些理由分见本书各节及本系列诸书）。

乐园，福地，天堂和地堂

"乐园"（Paradise）一词据说来自古波斯语。意思是有围墙的花园，通常指布置着小树丛的波斯式园林①。但其根源却古老得多。

"乐园"本来在地上（地上的"伊甸园"，后来才移到天上），称

① See Elizabeth B. Moynihan, *Paradise as A Garden in Persie and Mughal India*（《花园式乐园在波斯与蒙卧儿印度》），1979，New York，pp. 1～12；S. Hooke, *Middle Eastern Mythology*（《中东神话学》），Penguin Book，1978，p. 113. 引见胡万川：《失乐园——中国乐园神话探讨之一》，《中国神话与传说学术研讨会论文集》，汉学研究中心，1996 年，台北，上册，第 109 页。

为“地堂”或者“福地”(Elysium, Elysian Field),有的叫做“快乐岛”(The Islands of Blessed,或译“幸福岛”)。它既是人间美妙的夸饰,所谓名山胜水、洞天福地在天上的投影,又是与丑陋现实、“罪恶文明”对立的映象和原始性神话思维或幻想的描绘。正如它的来源多样,它的表现和内涵也是多元的。

饶宗颐氏便认为《山海经》“不死民”之黑色,或与印度相关①。

> 《大荒南经》:“不死之民在〔交胫国〕东,其为人黑色,寿不死。岐舌国在其东。”《天问》:“何所不死?”又云:“延年不死,寿何所止?”《远游》:“仍羽人于丹丘兮,留不死之旧乡。”不死民,其人黑色,与南印人种相同。郭璞云:“圆丘上有不死树,食之乃寿,有赤水,饮之不老。”不死观念,印度谓之a—mrta。不死树即 yúba,所谓宇宙树也。故《吕览》、《山经》所谓不死之乡,即指印度。②

当然,我们没有办法证明《山海经》黑色的“不死民”指称南印度某种人(例如达罗毗荼人种),然而“不死民”的黑色却与“昆仑:kara”契合,这实在意味深长。

还有一种说法是,伊甸乐园来源于阿拉伯半岛的阿拉拉特山(Ararat)之腹地。苏雪林认为这就是世界神话大山或神圣乐园——包括中国昆仑——的最初发生地。此山有两座圆柱形高峰,大的海拔 5 500 公尺,小者 4 200 公尺,两峰距离约为 7 英里,其中间有相对低平的峡谷。相传大洪水后挪亚方舟就搁浅

---

①② 饶宗颐:《澄心论萃》,胡晓明编,上海文艺出版社,1996 年,第 279、280 页。

在这里某峰之上。阿拉拉特山斜坡上有阿尔哥(Argur)树，也被说成挪亚的葡萄园，现在已毁于地震。苏雪林介绍说：

> 西亚洪水故事主角纳比西士顿(Ut-napishtim)之方舟搁于尼特西山(Mount. Nitsir)顶上。另一洪水故事之主角曰西苏鲁士(Sisuthrus)，其舟则搁于阿美尼亚之一峰曰古色伦(Corcyrean)者。《旧约・创世纪》挪亚之方舟则搁于阿拉拉特(中译《圣经》作亚拉腊)。是三山恐即为同一之山。此即西亚实际的"世界大山"，亦即《山海经》、《淮南子》所介绍之昆仑也。①

据苏雪林等介绍，欧洲人所说的 Ararat 山——

> 阿美尼亚人称为 Massis，
> 波斯人称为 Kuh—i—nuh，
> 突厥人称为 Aghridagh(义云"高陡之山")

一般也以为就是挪亚之山(Nach's Mountain)。

苏雪林甚至认为，释典里的阿耨达山(Anavatapta)跟突厥语的 Aghridagh 声音接近，实际上是由 Ararat 山得名。因为有人认为阿耨达山由巴利语 Anutatta 得名②。一般学者则认为它的母型是西藏的冈底斯山(参见下文)。它们确实都是"乐园"，尽管大多各有母型(model)，不一定是传播移植的结果。

上文提到的"乐土"或"福地"，Elysium，Elysian Fields，主要

---

①② 苏雪林：《屈赋论丛・昆仑之谜》，广东书局，1980 年，台北，第 624 页。

是希腊人的“永生”世界。它虽然是勇士死后英魂归趋之处，却跟哈德斯统治的“冥土”、中国的幽都、印度的阎摩之国完全不同，更不是那种冰冻的黄泉、火烧的炼狱。它大体上是英雄和善人死后的归宿——也许是后来“天堂”或“极乐世界”观念的一个源头。在荷马史诗里，它在大地圆盘的西极，在大洋彼岸的幽谷之中——有人说那指的就是业已湮没的“大西洲”(Atlantis)。那里没有风雪，没有坚冰，只有和风吹拂，阳光温煦，住着永生的英雄。再则，波斯“正教徒”死后的第四天清晨所到之处是——

> 一座景色秀丽的花园，微风吹拂，送来阵阵奇香，令人陶醉，那香气是他从未领受过的。这时，正教徒的良知化作美貌绝伦的十五岁的年轻女子飘然而至……①

中国云南的独龙族，(从前)他们的发展程度很低，却也有死后的“幽冥”或升天的“乐园”，不但与现实相映照，天上/地下还两两对立。

死者的亡魂(“阿细”)一般去“阿细默里”(亡魂生活的地方)。这里跟人间差不多，简陋而肮脏，但未到“地狱”或“反乐园”的可怕程度。天上则比人间快乐——这主要是巫师的想象(“九”层的想法则极像萨满多层次宇宙观)。天上是神/怪/人分住之所，并不都是“乐园”(像最高的第一层，却有众鬼，鬼头“木佩朋”嘴里长着砍刀般的巨齿，“成批地吃人”，就像《招魂》的天上，“一夫九首，拔木九千些”，简直是“反乐园”)。第三层有救人治病的“天药”，有些像昆仑或灵山。第六层“嘎尔哇”就是“天

① 元文琪：《二元神论——古波斯宗教神话研究》，中国社会科学出版社，1997年，第318页。

堂”了，是“生魂”(卜拉)，品行最好的人的“亡魂”或婴儿“亡魂”，特别是铁匠“生魂”住的乐园。因为铁匠已有“专业化”的萌芽，“只有少数成员才能担任”①，跟许多民族的“铁匠崇拜”很相似。

Paradise 以大地的幽胜对应着天上的仙境，汉译也作“天堂”，跟“乐园”是一个意思。它是“绝对”，没有时间，也是超越空间的。以后人类的思维与观念渐趋繁密，觉得大地上必须有个世俗的乐园跟天堂相应，或者作为天堂的人间映象(其实“天堂”更是地上乐园的幻想加工)，这样就有了所谓“地堂”。它的“现实性”要略“强”于天堂。“伊甸园”(Garden of Eden)也有“地上天堂”之称，所以它们本质上趋同，都是“超历史”、“超现实”的(当然不排除其“真实”的模特的“影子”)。

【地堂】
〔法语〕Paradise Terrestre
〔英语〕Earthly Paradise

简称就是 Paradise，而中国天主教教士译为“地堂”。进一步说，这也是人间天堂，以世俗形态与“天上乐园”相对照，相对应。在有的宗教里，它们的区别更明确，更严格。

“地堂”——人间乐园——生存的福地(现实的)
“天堂”——天上乐园——死后的仙境(幻想的)

它们之间是互补和互动的：前者是后者的延伸或映象，后者

① 宋恩常：《云南少数民族研究文集·独龙族私有财产起源的探索》，云南人民出版社，1986 年，第 49 页。

又是前者的反照或升华。

这个伊甸园或“地堂”(Paradise)的母型,甚或“地望”,都有白首穷经的学者加以探索,但也是诸说纷纭,大体有——

北极
里海附近,鞑靼境内
极南“火地”,或竟赤道;或非洲某地
恒河之畔
锡兰岛,或其东部之科伦白姆
美洲某地
亚洲某地(南亚次大陆,西亚平原,阿美尼亚,古代亚述或巴比伦,波斯、阿拉伯或叙利亚,或巴勒斯坦)
欧洲某地

可以说遍及世界。甚至有说指月球某“高山”或者宇宙中某一星球。可以参看亨利·玉尔的《中国和到中国之路》(即《古代中国闻见录》)等书。

神话意象的“伊甸”(Eden),作为一切“花园”(Garden)之祖,胡克说,其语源来自“征服”苏美尔的阿卡德人(Akkadian)①。据说阿卡德语的 edinu 一词,原指平野或草原,而且是“缺少树木之处”②;但是伊甸园却花木丛集,四条活水流出,这正是针对着古代中东相对严峻萧索、缺水少树的地理背景,由少

---

① S. Hooke, *Middle Eastern Mythology*(《中东神话学》), Penguin Books, 1978, p. 113. 参见胡万川等。

② 胡万川:《失乐园——中国乐园神话探讨之一》,《中国神话与传说学术研讨会论文集》,上册,第 109 页。

量优越的“小环境”生发而出的奇迹和幻想①。这样，它就被看做一切人类的原生地②。

坎伯则说，Eden，来自希伯来语，原意是“喜悦之地”③。但其根源在巴比伦。“伊甸——这是巴比伦人给幼发拉底河下游的冲积平原的名字”④。

其实在苏美尔神话里，已有“乐园”的影象。监护万物的水神恩基(Enki)，亦即巴比伦的埃亚(Ea)，司掌着田野、园圃和蕃衍、丰饶。在他的恩泽普施和感召之下，玛甘(非洲某地)、迪尔蒙(据说指巴林)和梅卢哈(据说指印度)等地的巨舟满载着宝物抵达尼普尔。上述诸地就是人类最古老的乐园，亦即前文所谓“乐土”、“福地”，所谓“幸福岛”(Islands of the Blessed)。

迪尔蒙(Dilmun)就是伊甸园的祖本⑤。其母型，或说在印度，或说来自波斯库尔夫的巴林(Bahrain in the Persain Gulf)⑥。它洁净、无灾、快乐而光明，是永生的境域。在即将沙漠化的缺乏林木的田野，它是体现“水”之苦恋的理想国。是水神恩基命令太阳神乌图将淡水引进迪尔蒙，使它变成草木葱茏的沃野。在水神和土地女神、诸神之母胡尔萨格(Nin hur sag)抚育

① 胡万川:《失乐园——中国乐园神话探讨之一》,《中国神话与传说学术研讨会论文集》,上册,第109页。

② 鲁刚主编:《世界神话辞典》,辽宁人民出版社,1989年,第247页。

③ Joseph Campbell, *Myths to Live*(《神话:生活所需》), Bantam Books, New York, 1982, p. 25. 参见①。

④ 〔英〕罗伯逊:《基督教的起源》,宋桂煌译,三联书店,1982年,第37页。

⑤⑥ Arthur Cotterell, *A Dictionary of World Mythology*(《世界神话辞典》), G. P. Putnam's Sons, 1979, New York, p. 30。

之下，所有的动物从不相互杀害，她培养的八种植物，滋养着诸生和神祇。

苏美尔的迪尔蒙，巴比伦人的地堂，希伯来人的伊甸，乃至一切神话乐园，相同点太多了。

这里有“生命树”，亦即作为世界中心的宇宙树——昆仑和都广之野也有“不死树”和建木—寿麻。原则上，是“永生”之地。

这里充盈着生命之水。它们(加上印度的 sumeru，中国的昆仑)都有四水流出，对应并标志着“四向”。伊甸园四水里的“希底结”和“比拉”，被认为就是美索不达米亚平原的底格里斯河与幼发拉底河。

这里草木丰茂，人们凭借采集野果、饮吮甜水就能无劳无苦、无忧无虑地生活，亦即所谓“不耕而食，不织而衣”。

特别是，这里的动物和人都长寿健康，甚至无生无死。

作为“女人的神话”，这里的女神分娩不受折磨和痛苦；而偷食禁果、被放逐的夏娃“生产儿女必受苦楚”。

又者，“恩基食八种植物并因而遭受诅咒，这一情节颇似夏当和夏娃食知善恶树的果实并因这一罪行而遭诅咒”①，因此失去了乐园。

苏美尔—巴比伦—希伯来的乐园，跟中国的昆仑有血缘关系吗？

某些《圣经》学者认为乐园有两套系统：一套是《创世纪》里那样热带亚热带“平原”式的乐园；另一套是《以西结书》那样“圣山”式乐园。后者，或认为出于东方，甚至中国的“须弥—昆仑”。安东尼奥·阿马萨里说：“《以西结书》证明了，在犹太人离乡东

① 〔美〕塞·诺·克雷默：《世界古代神话》，魏庆征译，华夏出版社，1989 年，第 82 页。

行时，同时存在二个伊甸园的形象：一个是平坦的，可以说是赤道森林的形象；另一个则是位于山上，可以说是源于中国的或说是源于亚洲的花园。"①我们不认为这种说法有多大根据，尽管二者有趋同之处。例如"须弥—昆仑"和伊甸都有"中心"生命树（宇宙树），都有"四水"流出，等等（参见昆仑章）。

这里比较重要的有所谓"科伦白姆"。

中世纪意大利主教马黎诺里（Marignolli）游历印度，在锡兰（今斯里兰卡）地方东部"发现"所谓"地堂"

Coerumbun

这"科伦白姆"首音有些像昆仑。义净《南海寄归内法传》讲到东南亚的"掘伦"洲，就是中国史籍里所谓"南昆仑"。《山海经·海外南经》不死民之东有"昆仑墟"（198 页），不少学者认为指南昆仑或南海昆仑，即此。沙畹氏认为"掘伦"地即《唐书》之林邑或真腊，即暹罗（泰国）或柬埔寨（占婆），也可能在马六甲半岛。高楠顺次郎《义净南海寄归内法传》以为指普罗·康多儿岛（Pulo Condore）。

而不论科伦白姆、"掘伦"之洲、康多之岛，都跟 Kara（喀喇）相关，其义为"黑"。义净说："唯此昆仑，头卷体黑。"就是唐宋文献常见的"昆仑奴"，是尼格罗种或俾格米种（所谓"小黑人"）。这样，有的学者就推论中国的"昆仑"乐园源于南海"黑"国，甚至可远溯于伊甸（母型）。

---

① 〔意〕安东尼奥·阿马萨里：《中国古代文明——从商初甲骨刻辞看中国史前史》，刘儒庭、王天清等译，社会科学文献出版社，1990 年，第 50 页。

除了南亚或东南亚的 Coerumbun 与南昆仑的“近似”之外，饶宗颐先生觉得燕齐“不死”思想可能与印度有关。他说：“颇疑燕齐方士当日与印度思想容有接触。”这样《山海经》部分《海经》所传述或“想象”向往者，就不仅是东海，甚而是印度洋。

跟这个学说相关的，“昆仑”一词的来源确实可以远推到古代梵语。这就是前面说的“kara：黑”。对于“昆仑：混沌：葫芦”一型的神圣“载体”而言，kara 兼指浑圆、封闭、中空而又有所缊涵。“昆仑：须弥”二者的对应与趋同更是众所周知的。只是我们还不能证明“昆仑”是由“须弥”播化而来。但是，“乐园”里的居民是黑色的这一点使人大感诧异（我们丝毫没有暗示其与所谓“昆仑奴”有关）。

现在根据蔡家麒的报告将“阿细默里”（亡魂居所）与天上“第六层”准天堂对照如下，可以看出“天堂/地堂”不过是人世的映象。

“阿细默里”（大地的影子）	“暇尔哇”（天上第六层）
世间有的东西，这里大半都有：山、水、树和村寨，到处长着茂盛的蒿草……小茅屋；猪鸡牛羊也极多，满地都是畜粪，很不干净。……众“阿细”（亡魂）也种地、采集、渔猎和编织。①	这里的景致极美好，遍地盛开着永不凋萎的各种鲜花，庄稼长得也很好，比地上早熟先收，堪称是美好的世界。②

---

①② 蔡家麒：《论原始宗教·独龙族原始宗教》，云南民族出版社，1988 年，第 56～57 页。

从这里大概可以看出萌始状态的“幽冥/天堂”的差别以及它们与现实世界的异同。

赫西俄德在《工作与时日》中描写了克洛诺斯的黄金时代。这是时间上的“快乐时代”和空间上的“幸福境地”的复叠：

> 人们像神灵那样生活着，没有内心的悲伤，没有劳累和忧愁。他们不会可怜地衰老，手脚永远一样有劲；除了远离所有的不幸，他们还享受筵宴的快乐。他们的死亡就像熟睡一样安详，他们拥有一切美好的东西。……羊群到处可见，幸福的神灵眷爱着他们。①

在《神谱》里，宙斯和记忆女神生下“没病没痛无忧无虑”的九位缪斯。“她们就生在离冰雪覆盖的奥林波斯山最高峰很近的地方，那里有她们明亮的舞蹈场地、漂亮的住处，美惠神女和愿望之神愉快地与之为邻”②。同样是乐园，也是“地堂/天堂”并存。

采集经济，或子宫里的快乐混沌

正如赫西俄德所说，乐园那“肥沃的土地自动慷慨地出产吃不完的果实，他们（黄金种族）和平轻松地生活在这富有的土地上”。

《山海经·大荒西经》向往极度丰饶的有沃之国，这里有大鸟蛋可以随便捡食，“甘露是饮，凡其所欲，其味自存”，雨水充

---

①② 〔古希腊〕赫西俄德：《工作与时日　神谱》，张竹明等译，商务印书馆，1991年，第5、28页。

足，食物丰富，“百谷所聚”，简直是心想事成；《大荒南经》，凤皇来仪，百兽率舞，跟迪尔蒙一样万物无争，甚至于：

不绩不经，衣也；
不稼不穑，食也。

这完全是“原初的美妙”(Perfection of Beginning)，是对“采集经济”的原始共产社会的记忆与向往，是典型的伊甸式乐园；不然，“地里要长出荆棘和蒺藜，你要以田里谷物和蔬菜为食，你只有汗流满面才得糊口，直到你归了土”(《旧约·创世纪》)。只有回归原始，回归泥土，人类才能复返“母亲—大地”的“子宫窝”，复返“乐园”。

纳西族殉情而死者的乐园“玉龙第三国”，实际上就是“祖先回归之地”的浪漫主义改写本。“所歌咏的都是牧歌式的自然山野生活”①，也是对无争无求、不虞匮乏的原始社会的幻化和美化。

撒一次种啊，可吃一辈子；
裁一身衣啊，可穿一辈子；
昨晚下小驹，今早成骏马；
昨晚下羊羔，早上成壮羊；
母牛出奶水，奶水像泉淌；
山坡上犁田，白米吃不完；

① 杨福泉：《原始生命神与生命观》，云南人民出版社，1995年，第201页。

木槽里淌酒，醇酒喝不完。①

时间被浓缩，浓缩到静止；供给被扩大，扩大得无穷；空间被泛化，泛化至雷同；需求被简化，简化于整一。这几乎是一切“乌托邦”的幻想和追求。没有个性，没有差异，没有不同价值与观念的冲突与竞争，没有多极、多元、多样的美善。是“玄同”，是蒙昧，是混沌。试想想，人人都只裁一身衣，而且穿一辈子，那还有现代社会吗？

我们无法否认，类似的高度华美、绚丽得令人难以置信的“乐园”，是某种幻觉或幻视的产物。“海上三仙山”之类乐园就肯定跟“海市蜃楼”相关，《山海经》的某些海上风物描写就曾被科学家归为“幻影”。传说里“乐园”盛传仙药或神草，这些药草多是致幻性的。跟爱神阿弗罗迪特名字相联的蔓陀罗草就被认为生长在诸神的“乐园”里。

阿兹特克(Aztec)王蒙提福玛建立了一座据称有4 000种以上药草的植物园和珍禽联翩的百鸟园。那足够引起众人的“幻觉”和“臆想”了！欧洲一位探险家半浪漫半写实地描写这位名王的“乐园”道：

……在蒙提福玛的鸟园中，美女们赤身裸体，长发和藤叶缠在身上，像某种仙子。蒙提福玛是她们中间最有权力的君王，也有另一些弄臣陪着一块享用那些美女。②

---

① 杨福泉：《原始生命神与生命观》，第201页。

② 〔美〕罗迪亚·米勒：《发现迷药》，柏华编译，吉林摄影出版社，1999年，第234页。

这简直是乐园之中寻“落草”，巫山云雨会襄王了。

据称，墨西哥湾的奥美卡族还有一个“土拉洛卡西园”（阿兹特克语，略指“乐园”、“富土”），到处鸟语花香，禾稼茂盛。这里的可可豆（号称“请神用的植物”），可以充当货币，又是迷幻药，能够营造乐园幻象。还有一种被称为“老头掌”（老人仙人掌）的致幻药能使人兴奋若幻，人们“在沙漠中围绕着老头掌，饮酒作乐，且歌且舞，通宵达旦”①，从而使眼睛发光——乐园也因而降到众人眼前。

然而还要正视其现实面或理性的诠释法。“这是施过魔法一般的梦境！……”铁石心肠、心狠手辣的西班牙官兵之所以会发出诗意的赞叹，还因为其航海、远征生活的枯燥无味；加上，“与西班牙的灰色村落和棕色山岭形成鲜明对照的是，特诺切蒂特兰仿佛是一座天堂，在崇山峻岭环抱的蓝色湖中央，有着葱绿的花园和白色的房子”②。真是天上人间啊！

再回到迪尔蒙。作为“世界乐园”的最古老样板，苏美尔乐园神话被比较神话学家命名为“恩基与宁胡尔萨格”，他们是这个神话的主人公：水神和地母。神话跟他们的神性以及两河流域的自然环境、社会生活联系在一起。这是世界乐园神话最古老的“原型”。

> 迪尔蒙是一处洁净、纯朴、光明的所在。群兽相安无事，彼此不加伤害；那里没有疾病也没有衰老。迪尔蒙唯一缺乏的是淡水，在地母宁胡尔萨格的要求下，水神恩基满足

---

① 〔美〕罗迪亚·米勒：《发现迷药》，第237页。

② 〔美〕乔治·C.瓦伦特：《阿兹特克文明》，朱伦、徐世澄译，商务印书馆，1999年，第232页。

了迪尔蒙的这一需求。①

恩基不但跟地母结婚，而且跟自己的女儿、孙女儿、曾孙女儿媾合，实际是“原父”的形象，是父系或男权的象征——正是他们的崛起使得以女人为主体，“母腹：混沌”一般的乐园解构并且失落。

苏美尔乐园神话还表现出农业文化的生命观：土地和水皆为植物（农作物）生产所需之条件。在两者中土地是更加根本的条件：水神是应地母神之要求而来到迪尔蒙的。②

这个“母亲：混沌”式的“农业”乐园神话对我们分析《山海经》乐园的构成颇有启迪。《山海经》神话原型不乏农牧式乃至游牧式的，但大都为整理者“篡改”为农业型和母（神）性的原初快乐世界。组成的三要素依然是：

土地
作物
水

——是温饱、是甜甘，是餍足。“凤鸟之卵是食，甘露是饮；凡其所欲，其味自存”（《大荒西经》）。沃野之“沃”是甘露（雨/水）的滋润与充沛，也是土地和作物的肥沃与丰饶。所谓“不绩不经，

①② 叶舒宪：《苏美尔神话的原型意义》，《民间文学论坛》1998年第3期，第17页。

服也；不稼不穑，食也”(《大荒南经》)也可以解读做：土地和母亲不经过男性的“耕耘”便能够供给食物和子息(参看对叔均耕父神话的诠释)。

处在幼稚农牧经济阶段的波斯神话所描绘的乐园也是近乎不织而衣、不耕而食的混沌和蒙昧。

> 他把大地上最大最好最优良的男人和女人的种子带到那里，他把大地上最大最好最优良的各类牲畜的种子带到那里。
>
> 他把大地上最好最大最优良的各类树木的种子带到那里。他带来了所有的种子，每种两个。只要那些人在瓦拉居住下去，这些品种在那里就取之不尽。①

在大同世界里，一片的不识不知、无美无丑、无善无恶，简单和低水平的重复——因为一切都是完好而单纯，就没有区别和对立了。

这就是混沌或“复乐园”，是远离罪恶文明的原初世界，跟胎儿所甜睡的子宫差不多。

> 那时没有驼背的，没有肚皮凸出的，没有虚弱的，没有疯子，没有贫穷，没有说谎，没有卑鄙，没有妒忌，没有龋齿，没有需要监禁的麻风病人，也没有安格拉·迈纽在凡人身上打下的任何印记。②

---

①② 〔美〕雷蒙德·范·奥弗编：《太阳之歌：世界各地创世神话》，毛天祜译，中国人民大学出版社，1989年，第335页。

但是，从心理分析和原型模式看，不织而衣，不耕而食，只有胎儿在母腹里才能实现。

所以，原初的乐园又可以看做“母腹”的象喻或图景。这也是迪尔蒙乐园以大地母亲宁胡尔萨格为中心的原因，“由此引出土地为生命力之源的观念，体现在造人神话中，就是泥土为造人之原材料的母题。后代农业社会普遍信奉的人源于土，死后归土的观念，可于此神话中溯其本源”①。可惜抟黄土为人的女娲不知何时被剥离出乐园神话——尽管女娲时代还是孤雌生殖、女性至尊的“原初”，“登立为帝，孰道尚之；女娲有体，孰制匠之”（《楚辞·天问》）。

晋王嘉《拾遗记》有华胥之国，“神母（应即华胥氏）游其上，有青虹绕神母，久而方灭，即觉有娠，历十二年而生庖牺”（齐校本，第1页）。所以，后来创作文字或八卦的伏羲，是处在原始混沌即母腹里，伏羲“变混沌之质”，让文明（或文宓明教）解构“原初的美妙”，那么他母亲华胥氏所象征的国度必定是未被启蒙的“原始乐园”，自然而已，《列子》所谓“不知乐生，不知恶死……不知亲己，不知疏物”的原始共产制社会，其审美理想依然归结于世俗，指向着过去。这“过去”即原始混沌，亦即“原初的美妙”或原始乐园，即“母腹”。

（原始）乐园≈混沌：原初的美妙≈母腹

弗洛伊德认为所谓“创造”或“发生”神话从根本上说是一种“妊娠和诞生神话”。不耕而食、不织而衣的胎儿从安乐的母腹

① 叶舒宪：《苏美尔神话的原型意义》，《民间文学论坛》1998年第3期，第18页。

里诞生，反照出万物（世界及其秩序或“文明”）从混沌或“黑暗”里发生的过程。

“封闭”而“黑暗”的母腹的隙裂（孕生胎儿）也就是混沌的解破。“混沌/葫芦/昆仑”和母腹可以互喻，也能够相互置换。而“昆仑”就是最重要的乐园。

所以，罗海姆曾经论证：原始人对“世界”（混沌开辟以后的天地）的构想，来源于胎儿对子宫空间的感觉①。邓迪斯也大体赞同，人的诞育实际上是“从大地母亲的一个洞中出现”②。

母腹（或卢克莱修的“大地的子宫窝”）是最大的单纯、洁净、安适、幸福、快乐和温暖。

这样，在某些原始群团的狂欢节或“成丁”典礼中，便要仪式地再现这种宇宙创生、混沌解破、乐园失落的过程。例如阿兰达人（Aranda）有过“漫游大地”的经历，水草肥美、果实充盈，人们可以在大地上“游荡”，“不稼不穑，食也”，不啻是伊甸。

> 这种原始的乐园萦绕在阿兰达人的脑海里，从某种意义上说，这也解释了崇拜仪式中短暂时期的狂欢，在此期间，一切禁规都失效了，人们暂时地返回到祖先们自由和福乐的境界之中。③

---

①② 〔美〕A. 邓迪斯：《大地——潜者：神话时代男性的创造》，《20世纪西方宗教人类学文选》，史宗主编，金泽等译，上海三联书店，1995年，上册，第390页。

③ 〔美〕M. 埃利亚德：《宇宙创生神话和“神圣的历史”》，《西方神话学论文选》，朝戈金等译，上海文艺出版社，1994年，第200页。

这就像重现混沌及其解破的新年仪礼中，往往以食色的放纵或角色的逆演来庆祝乐园的回归。无论是傩蜡之风还是狄奥尼索斯祭典，都有这种放浪形骸的“疯狂”（参看混沌篇）。在成丁仪式里，阿兰达的少年也重复着原初的“梦幻”，讲述或表演的“神话展示了这部神圣和创造的历史”①，以恢复其“乐园：母腹：混沌”的记忆。于是，阿兰达成丁典礼的前提就是少年离开女人②，也就是离开“母亲”，离开“子宫”；而且，必须经过严酷的考验，例如要“在燃烧着烈火的树枝上躺五分钟”，“裸着脚跪在炽红的炭上半分钟”③。表示他彻底地离开了“乐园”。他们将离开逐渐陌生化的“混沌世界”，进入努巴库拉（Numbakula）大神为他们所创造的有序的、具有传统的风俗制度的“宇宙化”的世界④。

而如果死亡，根据斯宾塞和吉伦《澳大利亚中部民族》的报告，他们的“灵魂”将要回到“孩子的胚胎”所存在的地点，亦即“混沌世界”，等待第二次的“投胎”（但施特雷劳说，阿兰达人并没有永远“循环投胎”的观念）⑤。这样，他们就回归乐园，诞生/成年，才重新进入有序的、但也是“宇宙的再现”的世界。

所以，从社会进化的视角看，原初的乐园是一种封闭，一种蒙昧，一种停滞，一种静止。汤因比借用中国的阴阳学说分析道，“亚当和夏娃在伊甸园的情景乃是阴的状态的反映，原始的

---

①④　〔美〕M. 埃利亚德：《宇宙创生神话和“神圣的历史”》，《西方神话学论文选》，朝戈金等译，第200、24页。

②③　〔美〕乔治·彼得·穆达克：《我们当代的原始民族》，童恩正译，第29页。

⑤　参见〔苏〕托卡列夫等：《澳大利亚和大洋洲各族人民》，李毅夫等译，三联书店，1980年，上册，第277页。

人类在当时达到了采集食物的社会经济阶段，初步占了地球表面上的动物和植物的上风”①。然而这种安逸和快乐又是一种愚昧。诗人吉普林在一篇小说里写到，有一群“从猴子变来”的“野蛮人”在丰美甜香的热带果林里欢乐地吃着野果，载歌载舞，无忮无求，无忧无愁，终于慢慢“退化”成“猴子”。混沌——蒙昧和黑暗——是一种像胎儿安睡在母腹里的快乐(俚语称为“乐胡涂”)。乐园的失落是“罪恶文明”之伊始(所以“乐园”常常跟“文明”构成对照)，而乐园的失而复得，是人类永恒的幻想，从“乌托邦”到“迪斯尼”到“波将金式的幸福农庄”，都反映着这种美丽而又可怜的追求。

塔西佗说，低级的猎牧者芬尼人(Fenni)，“他们既无兵器，也无住宅；他们以野草为食，以兽皮为衣，以土地为床榻。他们一切都仰给于弓箭……”但是他们觉得无比舒适和安康，“他们觉得与其去忍受耕种田地的辛苦和营造建筑的艰难，与其把自己和旁人的命运悬置于希望和恐惧之间，那倒不如他们这样生活之既安且乐了”。这就是他们现实的天堂。“他们不忧人事，不畏神祇，已经到达了一种人所不及的福境：他们已经无所求于天地之间了”②。他们要《山海经》，要“复乐园”干什么？

但这不全同于《山海经》的乐园。《山海经》乐园，除了个别之处因为过分劳累，极而思之而外，是相对进化形态的乐园。神话和神话性思维对于“原初美妙”的回归，实际上是一种“宇宙论”的演习，是企图用再现宇宙诞生与演化的仪式和仪式的象征讲述，来重整现实秩序，来重新创造世界，以实现宇宙的“生一

① 〔英〕汤因比：《历史研究》，上册，第 81 页。

② 〔古罗马〕塔西佗：《日耳曼尼亚志》，马雍译，商务印书馆，1977 年，第 80 页。

死—生”的永久循环。人类对真善美的追求是无尽的，反复的，哪怕采取虚幻和幼稚的形式。

汤因比也曾从历史哲学观点论述了“乐园”解构以后，人类及其文化在更高层次上的复归和升华。

> 〔我们的祖先〕由于经不起引诱而吃了能分别善恶的树上的果子而造成的堕落，象征着接受了挑战，放弃了已经取得的完美境界（案即原始乐园）而甘心于尝试一种新的变化，在这新的变化里也许能——也许不能——出现一种新的完美境界。①

这就是经过“回返—痛苦—斗争”而收获到的更新鲜的生命。乐园的回归、解体、向往和找寻都促成着这种境界。

乐园的幻美，与枯索荒凉对照

以上讲的主要是两种乐园的不同经济生活背景。“乐园”还要求自我的文化特质。它当然是多形态的。《山海经》却不大讲“死后的天国”，而多述“生存的乐园”。但不管采取什么形态，它首先是幻想性的，亦即神话性或传说性的，虚幻幽远，若即若离，仙气氤氲，神气活现，近于所谓“象征讲述”。如果切近，平常，实有，那就是社区规则或“政治寓言”而不是乐园追求了。所以它的乐园，尽管往往可能找到母型（或 model），求出地望，给以“合理化的解释”，然而首先是神奇的，神秘的，乃至神圣的。例如最

---

① 〔英〕汤因比：《历史研究》，上册，第 81～82 页。

重要是昆仑虚丘，不但其“能指”争论纷纭，其“所指”诡谲恢宏，而且总是可敬而不可近，可遇而不可求，居于昆仑的黄帝、西王母更是亦真亦幻，亦神亦人。不能凑泊，不可方物，不得穷诘，又不容置疑。昆仑的原貌也许还十分荒凉险恶，冰封雪锁，峻峭入天，无由接近　　但唯其如此玄秘，才能成为“神山”，成为“乐园”。近年有些学者提出阿尔泰山（Altai，金山）是昆仑的母型，因为那里才有丰富的文化遗迹，和田南山是太荒凉了　　殊不知，正因此，昆仑才获得它的神幻性和神秘性。

西藏的冈底斯山（梵文 Kailāsah，藏文 Ti-se-hi，即 Gars-tise）曾被认为是神话昆仑的母型。它的主要特征是雄大和神奇。它的主峰康仁波清（参见卷首彩图），释典释为“底息”（Tise）者，藏语义为“神灵之山”，就是汉藏语族的“奥林匹斯”，它海拔 6 714 公尺，高入云霄，终年积雪，戴着“冰冠”，被认为是“水晶”之体，“峰顶上，有七彩圆光戴帽；山身如水晶砌成，透亮发光”（《西藏风土志》引《冈底斯山海志》）。山后面长着许多药草，药香扑鼻，所以在佛典中又叫“香山”（梵文 Gandhagiri）。此为“神灵之山”，也可以直译为“湿婆的天上居所”。这位“破坏者”（Shiva），婆罗门教三大神之一，跟他可怕的妻子“难近母”（Durga）最喜在此共度欢娱。人们认为山上有天堂无量宫，为人间洒下蜜露甘泉，这就是跟须弥山、昆仑山一样的“四神水”。这是严峻环境里的乐土。所以人们认为它是藏族苯教天堂“魏摩隆仁”（Vol－mo－lung－ring）的现实模板。

在纳西恋人殉情的死后乐园“玉龙第三国”（玉龙雪山深处），是爱神游憩的理想世界（参见卷首彩图）。

那里的斑虎会耕田呵，
那里的马鹿可驮骑呵……

那里没有蚊子苍蝇呵，
那里没有疾病痛苦呵，
那里没有恶语毒话呵。①

"云想衣裳花想容，春风拂槛霜华秾"，那里的风都可以听人"使唤"，那里的云彩可以做"衣裳"——多么美，多么独特的想象！

爱神向悲苦的追求者展开了欢乐的胜境，真是一帖痛苦现实的安慰剂啊。

开略尤美极，
你的眼睛太痛苦了，
到这里来看草场上的鲜花吧！
你的脚太疲倦了，
到这里来路如茵的尤姝芳草吧！
你的手太疲倦了，
到这里来安安地取牦牛的奶汁吧！……
你到这里来织天上的白云，地上的白风吧！②

上引本来是为祭奠情死者的《大祭风经》的一节，"因经文对'爱神之诱惑'及雪山中'情死王国'之美景描写得太动人了，反而感动了更多的青年男女如痴如醉的更[走]向大雪山中了此残生"③。因为"乐园"跟丑陋的现实对照太强烈，虚幻衬托着华

① 《鲁般鲁饶》，赵银棠译，《边疆文艺》1957年第10期。

②③ 李霖灿：《么些研究论文集》，故宫博物院，1984年，台北，第301、300页。

美，华美装点着虚幻，超越着单纯的玉龙雪山的美景，甚至超越着“昆仑：冈底斯：居那倮罗”的幻象，使得文化浪漫主义可以在这里找到最强大的依托和最实在的诱惑。过去福建惠安“不落夫家”妇女的集体蹈海自杀，《六个少女和一根绳子》或《出嫁女》，美丽女孩们一起用一根绳子上吊而死，在一定程度上都是在臆想并追寻这种幻美的“乐园”。

许多“乐园”理想和乌托邦式政治寓言研究者指出：时空间距是它们的重要表征，乃至必要条件。太近现实就无所谓想象，就不能对抗“罪恶的文明”。幻想（乃至神话）的第一特征就是它的“超现实性”，它的“非人间形式”。正如布鲁特所说：“想象是神圣的，是跨越天堂与自然之间因人的堕落而形成的神仙［世界］的桥梁。”①这也是文化和文学浪漫主义的滥觞。西欧的“罗曼司”（Romance）之类也喜欢“假托”绝域、孤岛、荒漠、异邦，理由亦在此。

胡万川说：“不论是神话或政治寓言中的乐园，由于都是对应于现实的缺陷所想象出来的理想境域，所以总是存在于离现实世间很遥远，人们可以憧憬，却难以企及的地方（或时代）。”②这也是迷离诡谲的浪漫文学和“志怪”笔记如《楚辞》与《山海经》，较多记叙乐园的重要原因。

希腊人认为诸神都住在奥林匹司山（Olimpis）——“奥林匹克”（Olimpic）运动会就从此得名。此山在马其顿（Macedonia）和泽萨莱（Thessally）之间，东临爱琴海。极为险恶，拔地而起，

---

① R. L. 布鲁特：《论幻想和想象》，李今译，昆仑出版社，1992年，第4页。

② 胡万川：《失乐园——中国乐园神话探讨之一》，《中国神话与传说学术研讨会论文集》，上册，第104页。

壁立千仞，悬崖绝壁，峻峭异常。希腊人从来就没有攀登过它的顶峰，只见它密林满麓，山腰以上云雾缭绕，山巅积雪千年不化，偶而天清气朗，阳光一线穿透雾障，映照得冰峰雪岩异光灿烂、宛如无数琼楼玉宇隐约其间，跟昆仑山、冈底斯山、玉龙雪山同样展示出变化无穷的幻景。正是因为它是如此神奇而又实在，可望而不可即，可亲而不可狎，才诱发出那样多的奇思与遐想。一旦能够借助技术或器械攀援登临，那就触目“一片白茫茫大地真干净”，什么诗歌和神话都没有了！

所以，所谓 Elysium 或福乐世界，在不同民族中位置不同，“有的在大洋彼岸，有的在不可逾越的大山之外，有的在广袤无垠的荒漠那边。不同的说法均以当地的地理环境为转移”①，大多既是荒凉贫瘠的地区之“外”，又是难以到达之“虚”。

对于东方人，更熟悉的是古代印度的须弥山（Sumeru 或 Meru，意思是“妙高”）。许多学者认为它就是中国的“昆仑”。晋人王嘉就创言：“昆仑山者，西方曰须弥。”不论是婆罗门教抑或佛教，须弥山都神奇无比，美妙绝伦，它由“四宝合成：东面白银，北面黄金，西面颇梨，南面青琉璃”；跟昆仑山一样，有四条神水流出；“于山四陲，有四大林”；“在大海中，据金轮上”……它的母型在哪里呢？多数专家指认，原来是冰雪不融、人迹罕至的喜马拉雅（Himalaya）！（参见卷首彩图）

从以上的论列也可以看出，神秘而幻美的乐园倒往往是处在荒凉地区——沙漠、山原和海滨——群团的幻想。肥沃的河谷平原（例如长江大河流域所产生的几种较为早熟的文明）较少产生“昆仑—须弥”或者“迪尔蒙—伊甸”那样的神幻境界。浪漫主义不是耕稼民族的土特产。苏美尔的迪尔蒙别有成因。离开

---

① 鲁刚主编：《世界神话辞典》，第 955 页。

各族人民跨文化的来往与交流，离开历史地理环境诸要素的交错与穿插，连重大的神话与宗教都很难发生——单调而质实的河谷平原或浅丘陵地带，传说（历史传奇）总是在压倒神话，这就是《山海经》"乐园"及其神话多发生在西部荒漠地区的部分历史-地理原因。艾哈迈德·爱敏曾描述"沙漠宗教"说：

> 沙漠地方的人，面对大自然，目无所障；烈日当空，则脑髓如焚；明月悠悠，则心花怒放；星光灿烂，则心旷神怡；狂飙袭来，则所当立摧。人们在这样强烈的、美丽的、残酷的大自然之下生活，心性未有不驰思于仁慈的造物、化育的主宰的。这或许可以解释世界上大多数人信仰的三大宗教产生于沙漠地区的秘密：犹太教产生于西奈沙漠，基督教产生于巴勒斯坦沙漠，伊斯兰教产生于阿拉伯沙漠。①

这不妨移用作沙漠容易使人产生水草丰美、气候温煦、生活富足的乐园幻想的缘由。顾晓鸣说："祖先昔日的游牧生活的回忆，与眼前的类似的自然环境的相互作用，更强化了犹太民族的特殊心理和犹太文化的特征。沙漠成为犹太人心目中的圣地。"②但这决不是乐园。他们的伊甸只能是对沙漠绿洲和山麓沃野的幻想美化和美学升华，既是在沙漠之"内"又是沙漠之"外"。

所以波斯人对光辉灿烂的贾姆希德（Jamshid）的"太阳国"

---

① ［埃及］艾哈迈德·爱敏：《阿拉伯—伊斯兰文化史》，纳忠译，商务印书馆，1982年，第1册，第48页。

② 顾晓鸣：《犹太——充满"悖论"的文化》，浙江人民出版社，1990年，第48页。

的想象就是四季常春，草木葱荣，无苦无怨，无病无衰，无老无死，而它们的反面恰恰是荒原和沙漠的严酷。

在他统治期间没有死亡，
人类和动物永不衰老，
河水流不尽，草木春常在，
食物多得永远吃不了。
贾姆希德时期国泰民安，
既没有严寒和酷暑，
也没有衰老和死亡，
更没有妖魔制造的忌妒。
那时的父亲和儿子，
看上去年龄都不过十五。①

藐姑射，月亮女神岛，海上乐园

有的乐园远在海上。“大西洲”、“太阳岛”无论矣，中国的海上三仙山也非常有名。“仙人宫室，皆以金玉为之，鸟兽尽白，望之如云”（《海内北经》郭注）。学术界多以为它们是昆仑山在东海的移播或“映象”，我们还觉得它可能有类似阿特兰提斯（大西洲）传说淡淡的影子；所以，“望之如云，及到，三仙山反居水下”（《史记·封禅书》，4·1370）。

① 引见元文琪：《二元神论——古波斯宗教神话研究》，中国社会科学出版社，1997年，第160页。

还有一处也是以“门”为表征。这就是前文提及的姑射之山。

《山海经·东山经》:“姑射之山,无草木,多水。”(108)还有同样无草木“多石”的北姑射之山和“多水”的南姑射之山(109)。

《山海经·海内北经》的连带叙述是:

> 列姑射在海河州中。(321)
>
> 射姑国(宋本等作姑射国)在海中,属列姑射,西南,山环之。
>
> 大蟹在海中。(322)
>
> 陵鱼,人面,手足,鱼身,在海中。(323)

郭注:“〔列姑射〕山名也,山有神人。河州在海中,河水所经者。《庄子》所谓藐姑射之山也。”(321)“郝笺:山环西南,海据东北也。”(322)

这没有什么可“乐”的。只是《庄子·逍遥游》幻想出了仙子和乐土,成玄英指出,它仍然来源于《山海经》。

> 藐姑射之山,有神人居焉,肌肤若冰雪,绰约若处子,不食五谷,吸风饮露,乘云气,御飞龙,而游乎四海之外;其神凝,使物不疵疠而年谷熟。

有人说这是白种人的漂泊地。如果用自然主义神话学的办法“还原”,这就很像太平洋上的“月亮女神岛”。

那里的岛民都得了“白化病”,白天无法出来活动,只能在洞穴树荫里偷生。他们的食谱极其简单(所谓“不食五谷”),晚上便出来在月光下翩翩起舞,望之有如“乘云气,御飞龙”——就好

像马王堆《帛画》所见月之女神纤阿或嫦娥乘驾应龙和彩云那样(夜间“乘云气,御飞龙”者,也只能是阿尔特米斯—戴安娜之属)。“吸风饮露”者,夜行之谓也。“萼绿华独标俊赏,藐姑射不竞浓妆”,月光下“肌肤若冰雪,绰约若处子”,实在是因为得了白化病。

尽管已经仙话化,却仍是“乐园”的胜景:居民虽然不吃五谷,“物不疵疠”,无灾无殃,无病无祸,年谷自熟,终日优游,神驰四海。同样是远离“罪恶的文明”。

到了《列子·黄帝篇》,则是完全的乐园,虽属仙话,我们以为仍有神话的根底(张晏注证明,今本《山海经》于此有大量脱文,“山上有神人”云云,释文云,“此章与《山海经》略同。”)。

> 列姑射山在海河洲中,山上有神人焉,吸风饮露,不食五谷,心如渊泉,形如处女,不偎不爱,仙圣为之憋臣;不畏不怒,愿憋为之使;不施不惠,而物自足;不聚不敛,而已无愆。

乐园的性格已跃然纸上,而且带着“政治寓言”性质,更何况反映在物质环境和肉体、精神生活上——

> 阴阳常调,日月常明,四时常若,风雨常均;字育常时,年谷常丰;而土无札伤,人无夭恶,物无疵疠,鬼无灵响焉。(杨校本,第44～45页)

则是理想化的绝对完美,反失其质朴。

姑射之山当然已不是原始乐园。但它仍保持极大的幻想性,即时空间距乃至超时空性。正如杨儒宾在讲到类似的海上

仙山时所说："试比较遥远时代——历史之前的'至德之世'与遥远空间——地理之外的宇宙山与仙岛，我们发现两者的内容极为接近。乐园和时空真是难以并容，它如不是在历史之先，要不就是在历史之后，要不然就是在地理空间之外。"①但唯其如此——超现实也超历史——才能跟庸琐平凡、枯索匮乏，劳苦、罪恶、荒谬、短暂的俗世相对照。

台湾嘉应道教大学集会场所就叫"藐姑射"，就是"藐视"现实的学者乐园。

正如郭象《庄子注》所说，这是幻想性的政治寓言，"将明世所无由识，故乃托之于绝垠之外"，"推之于视听之表"。成玄英也说，这是"窈冥玄妙"的寓言，"宜忘言以寻其所况"，在文本之外寻求其本文。"乌托邦化的他者存在是想象力虚构出来的；作为现实生活的一种理想反照，自然要被假托到与现实相距遥远的所在"②。

那么，什么样的地方可能成为《山海经》时代的乐园呢？如上所述，《山海经》的乐园主要在西部，甚至西域，跟昆仑文化区及其展延地带相关涉（有人想称之为"泛昆仑文化"或"泛昆仑崇拜"）。从这里可以抽绎出《山海经》乐园的特征（尤其是它的"经济生活"特质）。但它在一定程度上已被"中原化"。

当然，例外是有的，主要在《南山经》：招摇之山，青丘之山，丹穴之山，仑者之山。《海内经》的南山赣巨人（猩猩般的类人猿）也是个特例。这里除了《山海经》整理者对于珍物宝货、奇闻

---

① 杨儒宾：《道家的原始乐园思想》，《中国神话与传说学术研讨会论文集》，汉学研究中心，1996年，台北，上册，第131页。

② 叶舒宪：《〈山海经〉与文化他者神话》，《海南大学学报》1998年第2期，抽印本，第8页。

异事和“文化他者”的大惊小怪之外——一般人何尝不好奇——主要是农稼民族对于安详和富足的想望。而且,《南山经》乐园性三山的经济生活特征,跟西部—中原并无二致(招摇之山还临于西海,凤凰丹穴可能涉西)。

这是《山海经》乐园的一大特色,文雅一些,物华天宝,人杰地灵,风调雨顺,国泰民安,五谷丰登,六畜兴旺;凡俗一点,就是三十亩地一头牛,老婆孩子热炕头,日出而作,日入而息,帝力于我何有哉……想远一些,当然也希望盈余和欢乐,就好像《老子》小国寡民也可以享受甘食美衣那样。但是耕稼文化的“乐园”基本上是朴质的,以衣食为中心,追求生命的恒久、充实和幸福。换言之,《山海经》幻美的乐园业已经过中原耕稼文化现实的改造。

有趣的是,《山海经》丰韵十足的乐园却以粗鄙之至的“吃”为核心,请看:

嘉果……如桃　食之不劳　(《西山经》,不周之山)

丹木　其味如饴,食之不饥

玉膏　黄帝是食是飨　(《西山经》,峚山)

不稼不穑　食也　(《大荒南经》,巫载之民)

沃之野　凤鸟之卵是食　甘露是饮　凡其所欲　其味尽存　(《大荒西经》,有沃之国)

此山万物尽有　(《大荒西经》,昆仑之丘)

爰有膏菽膏稻膏黍膏稷　百谷自生　冬夏播琴　(《海内经》,都广之野)

祝余(草)　食之不饥　(《南山经》,招摇之山)

有兽……如狐而九尾　食者不蛊　(《南山经》,青丘之山)

〔木〕有谷而赤理　其味如饴　食者不饥　(《南山经》,仑者之山)

饥渴和劳病是农夫的梦魇,温饱和丰裕——甚至不织而衣、不耕而食的幻想——当然就是他们不解的情结;仓廪足而后知荣辱,衣食美之余言礼义,"当人们基本需要满足之后,就会向更高的层次追求"(借用亚里士多德的话),当然他们的思想者和代言人就会去建构辽远的乐园或地上的天堂。

这种对于饱食和甘旨"卑俗"而"可笑"的企望,得到神话的升华之后,就成了"乐园"里的生命树和不死树。我们记得(虽然并没有用韵文记载),除了崟山"食之不饥"的丹树、不周山"食之不劳"的如桃嘉果之外,昆仑山(或昆仑员丘)之上有"甘木"(370)、"不死树"(299)或"灵木寿华";有木禾(疑即寿木),"长五寻,大五围"(294),郭注说是谷类(《穆传》说,"黑水之阿,爰有野麦,爰有答堇,西膜之所谓木禾")。《文选·思玄赋》注引《山海经》说:"昆仑开明北有不死树,食之长寿。"郭璞注:"言常生也。"《吕氏春秋·本味篇》说:"菜之美者,寿木之华。"高诱注:"寿木,昆仑山上木也;华,实也,食其实者不死,故曰寿木。"这些本质上都是"生命树"。

安东尼奥·阿马萨里曾以《山海经》里这些神树跟《旧约》里"山岳型"乐园的生命树做比较,暗示希伯来神树可能有东亚的渊源。他说:

在卜辞里,中国上帝的环境,如同《山海经》中叙述的美妙无比的树,可以说与《创世纪》很相似。例如:不周山和泑湖(泑泽)被描写成一棵树的样子(引案:此说不确),吃了这棵树的果子就不会感到疲劳;在其上长有一棵结有能消灾

驱邪的果子的树。另外，在昆仑山上长有传说的沙棠果的树，食者能避免溺水之灾。①

这种种通过“食疗”消灾祛病、益寿延年的想法，主要属于耕稼民族，跟“神农尝百草”章传说、草木类医药科学之发育是紧密相关的（参见“巫药章”）。

要之，《山海经》乐园尽管多出自西部荒漠，却更多被寄托为耕者的思绪和理想，益发证明它的“再造者”乃出于农稼“核心文化区”，而又带着些浪漫的“边缘性”，非齐即楚，舍此无他，而决不会是中原周边游牧民族的代言人。勇敢的骑士们的“乐园”是什么样子的呢？鲁迅曾引用波斯人的歌说：

人间的天堂在何方？
在马背上，
在圣贤的经典里，
在女人的胸脯上！

这跟《山海经》以人寿年丰、美衣足食为标志的耕稼乐园全然南辕北辙（参见插图 74）。比如匈奴，“其俗，宽则随畜，因射猎禽兽为生业，急则人习战攻以侵伐，其天性也”（《史记·匈奴列传》，9.2779）——正像阿迷亚纳斯·马西里纳斯所说，“没有一个匈奴人是从事耕耘的，他们从不去触一触犁锄”。他们嘲笑汉人，“力耕桑以求衣食，筑城郭以自备”，实在愚不可及，事急不

① 〔意〕安乐尼奥·阿马萨里：《中国古代文明——从商朝甲骨刻辞看中国史前史》，刘儒庭、王天清等译，社会科学文献出版社，1990 年，第 53 页。

图 74　射鸵逐羚

（波斯萨珊王朝狩猎纹银盘）

福尔克等说鸵鸟是凤凰的母型，是富饶和幸福的象征。因为鸵鸟的肉和蛋都是高蛋白优质食品；在西亚和非洲，鸵鸟多是射猎的对象。跟采集者、耕稼者不同，跨名马，弯大弓，醇酒、美人、宝剑，才是游牧人的欢乐所在。

能应战，事缓又疲惫困苦，不如把庄稼都烧掉改种牧草，立马吴山，驰骤中原！

水草丰美、醇酒妇人就是快乐。

> 游牧人轻视工农业，不经商，不航海，专靠着牲畜的产品为生活，食其肉，饮其乳，衣其皮毛，并以皮毛制成帐幕。到生活困难的时候，便以蛇蝎、野兔、飞鸟等物充饥。他们畜养牲畜，完全是靠着天时的转变，雨水季节，赶着牲畜到外面寻找水草牧放；雨季过了，又赶着牲畜回转故乡，等候第二年的甘霖。需求别的东西如椰枣、衣服的时候，便用牲畜或牲畜的产品去和别人交换。①

这就是游牧生活的写真（参见插图 74）。他们的乐园，是他们生活最美好片断之夸饰，也是最糟糕时候的倒反。然而，他们的“乐园”常常被农耕文明所“污染”，所“破坏”，一旦真正地处身“苏杭”，那三秋桂子、十里荷香，迟早会把他们销磨成“八旗子弟”，把他们“堕变”为受尽讥嘲的“那五”！马背生涯是决打不过倚红偎翠，浅斟低唱，杨柳岸晓风残月的！

他们以病卒为极大的不幸，以战死为无尚的光荣。热望尽其天年，寿终正寝，甚或生命超长、长生不老的农业文化人根本无法理解，骑马的民族为何如此“轻生”，两大文化形态的美学理想因而往往对立。正如海克尔所说：“每个有信仰的人所期望于他的永生的，实际上是他个人尘世生活的直接继续。”②乐园者，

---

① 〔埃及〕艾哈迈德·爱敏：《阿拉伯—伊斯兰文化史》，第 1 册，第 9 页。

② 〔德〕海克尔：《宇宙之谜》，上海人民出版社，1974 年，第 193 页。

从社会学角度看，无非是社会(经济)生活多少显得夸大的或正或反的反映。像恩格斯指出的那样，"即使是最荒谬的迷信，其根基也是反映了人类本质的永恒本性，尽管反映得很不完备，有些歪曲……"①这不等于说游牧人不会享乐，只是他们的享乐既不同于"梦里温柔"，又有异于"十里洋场"。恩格斯就曾说过："伊斯兰这种宗教是适合于东方人的，特别是适合阿拉伯人的，也就是说，一方面适合于从事贸易和手工业的市民，另一方面也适合于贝都英游牧民族。"②他们那美轮美奂、像王者后宫的"乐园"，却也不是勤苦而保守的农夫所能想象出来的。

相对地，游牧和沙漠地区的群团不大重视食物的精美。例如，"至今'以色列人仍是吃饭不论好坏，不分时间和地点，不拘方式。因此，要谈以色列美食术，也许为时尚早'(《以色列内外》，第 72 页)。这无疑是〔沙漠〕民族早期那种半游牧生活传统的遗迹"③。

"反　乐　园"

我们注意到有一处以韵文出之的"恶地"，恰恰与力耕者的愿望相反：相繇之血形成的沼泽(《大荒北经》)。大禹治水，杀害了共工之臣，"混沌原则"的体现者和悲剧角色的九首蛇身自环

---

① 〔德〕恩格斯：《英国状况》，《马克思恩格斯全集》，第 1 卷，第 651 页。

② 〔德〕恩格斯：《论早期基督教的历史》，《马克思恩格斯全集》，第 22 卷，第 2 页。

③ 顾晓鸣：《犹太——充满"悖论"的文化》，第 56 页。

的相繇(相柳)。它是暴食者。它呕吐和糟踏的地方就是没有生物的毒苦的沼泽,再加上它被斩杀后的泛滥的脏血更污染得这大块泥淖腥臭无比,不能耕种,“不可生谷;其地多水,不可居也”(只好辟以为池,中筑群帝之台以镇压之)——这虽然不像幽都、阎罗冥土、塔耳塔罗斯那样的“地狱”,却是典型的“反乐园”(无以名之,姑拟为 Anti-paradise);也许是《诗三百》的美刺传统吧,暴露和控诉也能够施以韵律,以加深印象。

正如“蛇体混沌”被解破,“无序”和反叛的相柳的解构同样是乐园的失落。但这是“农夫的噩梦”却可无疑。而且,它的污血还可能暗示洪水的泛滥。

这种“乐园/反乐园”二元对立的情景在波斯拜火教神话里表现得最为明确。在祆教经典《阿维斯塔》里,光明神阿胡拉·玛兹达创造的是“长满蔷薇,住着长有红玉色羽毛的鸟儿”的快活世界(萨迪《蔷薇园》即以此为典实)。黑暗神阿利曼制造的却是黑暗阴冷的荒原,每年只有两个月是夏天,其他都是严冬,几乎把所有生物都冻死了,“不辛乃苦,百兽莫能处”。反乐园威胁着乐园,但也把乐园衬托得更加美丽可爱。

对照着“迪尔蒙”的风和日暖、水泉甜蜜、草木茂盛,苏美尔也有女神英安娜(Inna)所营造的“反乐园”。

园林神舒卡利图达曾经战胜卷翻起“山一般的尘土”的狂风,垦殖乐园,栽种生命树“萨尔巴图”,它的树荫遮住东升西落的酷日,使得百物繁殖。可惜他不该奸污英安娜女神。她暴怒之下,向苏美尔降下三场灾难:

其一,她使该地区一切水源为血浆所充溢,棕榈林和葡萄园则为血浆浸透;

其二,她向该地区降下毁灭性的风暴。

其三，由泥版漶泐，以致失传。①

但污血和暴风已足够使乐园变成五谷不生、腥臭苦辛、鸟兽辟易、不能居止的"反乐园"了，尽管这还没有达到"天堂/地狱"那样极端的反差。

荷马史诗里也有类似"地狱"的"反乐园"阿依德，它处在滚滚的"大洋河"上，与"地圈"位于同一平面，其下则延伸出更为知名的塔尔塔尔。"其间的距离和天地间的距离一样远。死者的灵魂仿佛像缥缈的、失去理智的怪影一样栖息于阿伊德。失败的泰坦诸神则住在塔尔塔尔"②。或称塔尔塔罗斯(Tartarus)。而像赫西俄德描写得那样阴森可怖。

> 阴暗的大地，黑暗的塔耳塔罗斯，不产谷物的海洋和繁星点缀的天宇之源头和归宿，这是个潮湿难忍，连神灵都厌恶的地方。它是一条巨大的深渊，人一旦落入其内，要想回到地面，就得花上一整年，一阵阵凶恶的狂风把他往这里那里乱吹。这个怪物连不死的神灵也望之生畏。黑暗夜神的可怕的乌云遮盖的家在这里。……③

"乐园"是对匮乏和困苦的反动。此《硕鼠》之诗所以"适彼乐郊"之故也。

> 逝将去女(汝)，适彼乐土；

---

① 参见〔美〕克雷默：《世界古代神话》，第98页。

② 〔苏〕波德纳尔斯基编：《古代的地理学》，第4页。

③ 〔古希腊〕赫西俄德：《神谱》，第48页。

乐土乐土，爰得我所！

饥饿者的幻觉里每每出现盛宴，卖火柴的小女孩在最后一根火柴的余光里看到的是熊熊燃烧的壁炉。鲁迅说，疲累的农夫想象皇帝用金扁担挑粪，农妇则设想歇午的皇后一定会让宫女拿两块柿饼来尝尝。困乏已极的劳苦者当然偶而也会想想哪里有不耕而食、不织而衣的“乐土”。某些臆想，甚至连服用迷幻药，都跟生活的贫乏，尤其是枯燥、沉闷、单调相关。这正像马克思所说：“宗教里的苦难既是现实的苦难的表现，又是对这种现实的苦难的抗议。宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世界的感情，正像它是没有精神的制度的精神一样。”①

不死和永生

跟有沃之国、巫载之地相呼应，同样有鸾鸟自歌、凤鸟自舞的后稷葬处“都广之 野”，也是西域的乐园兼“世界中心”(以后才慢慢东移或南下直到“成都”平原)。因为后稷“龙潜”之地“稷泽”，根据我们的演测推算只能是“泑泽：盐泽”，也就是罗布泊，不然一部《山海经》就讲不通，连《汉书·西域传》都得推翻。

作为世界之中，这里有“建木—寿麻”，正立无影、疾呼无响，其母型之一是热带的棕榈。这后稷所葬的都广之野不但是千顷膏腴，百谷自生，冬夏播琴，而且有灵寿仙木(就是张骞在“大夏：Bactria”所见与蜀布一般珍异的筇竹杖)；还有“冬夏不死”的

① 〔德〕马克思：《〈黑格尔法哲学批判〉导言》，《马克思恩格斯选集》，第1卷，人民出版社，1976年，第2页。

仙草——而“不死”或“再生”是乐园的一大神迹。亚当本来是不死的，因为听了夏娃（Eve 或 Eva：生命）的话，吃了禁果才会老死，有如耶和华所诅咒：“你是从土而来，你本是尘土，你也要归于尘土！”他们被赶出伊甸，也因为上帝怕他们再次摘食生命树之果，那样他们便会永生不死。所以说，乐园，尤其是宗教性乐园的居民必然是不死的。它以虚幻和颠倒的形式表露人类对生命的执着，对死亡的超越。

根据恩格斯的转述，约翰给予“最表面的描写”的“新耶路撒冷”——它既是世界的“中心”，又是地上的“乐园”——就是永生的天国（它也跟某种迷幻感或臆想症分不开）。

> 新耶路撒冷相当大，至少就当时的概念来说是这样；它是正方形的……它是用纯金和宝石筑成的。那里有神居住在信神者中间，他代表太阳为他们照耀，那里再没有死亡，再没有忧愁，再没有苦难；生命水的河从城中流过，河两岸长着生命树，结十二样果子，每月有果子成熟；叶子“乃为医治万民”（根据勒南的看法，这是一种可以治病的茶叶——“反基督者”第 542 页。恩格斯注）。圣徒们在这里将永生。①

这当然是“伊甸”的重版。我们在《中庸的文化省察》里曾提供一幅“新耶路撒冷”的后代“设计草图”，可以参看。

波斯创世神话里，光明神和创造者制造的第一个人伊马说：“只要我是皇帝，就既不会有冷风，也不会有热风；既没有疾病，

① 〔德〕恩格斯：《论早期基督教的历史》，《马克思恩格斯全集》，第 22 卷，第 519～520 页。

也没有死亡。”

昆仑“员丘”上的居民就是不死的。《海外南经》：“不死民在其东，其为人黑色，寿，不死。”(196)郭璞注说指的员丘之山(昆仑是象征圜天的环形山，员丘应属昆仑)。“有员丘山，上有不死树，食之乃寿；亦有赤泉，饮之不老。”(《博物志·物产篇》略同)《海内经》：“流沙之东，黑水之间，有山名不死之山。”(444)郭注：“即员丘也。”《水经注·禹贡山水泽地所在》说：“流沙又历员丘不死之山。”这些都证明昆仑(圆丘)确实是不死的乐园。《海内西经》昆仑之丘“开明北”就有“不死树”(299)。《大荒南经》：“有不死之国，阿姓，甘木是食”。(370)郭注：“甘木即不死树，食之不老。”益证不死仙药都在昆仑乐园。

不死，一直是许多民族“原初美妙”乐园的特征。大量神话说，神赋予人“不死”，但是某一传话的动物或遗忘，或误传，或贪嘴，或因为在路上遇到意外(比如跌了一跤)，把神旨说成“人总要死的”，这只动物受到惩罚，人类也从此不能摆脱死亡。然而人类征服疾病、延长寿命的努力从来没有中止。

弗雷泽在《旧约中的民俗》①里指出：伊甸园里那撒旦(Satan)化身的蛇实际上就是关于“生/死”的神旨之误传者或误导者。“分别善恶”的智慧树既是“生命树”也是“死亡树”：有了生当然也有了死。初民借这个故事来讲解“死亡”的起源或原因，实际上是一则“解释神话”，或“原因论的神话”(Aetiological Myths)，是一则用“象征”或“幻想”来讲述“何以如此的故事”(Why－so－Tales)。但是，类此的神话依然体现着人类超越死亡的永恒追求。

---

① James G. Frazer, *Folklore in the Old Testamant*(《旧约中的民俗》), MacMillan and Co. 1918, London, pp. 45～47。

难产的恐惧

如上所说，催生乐园之梦的一个重要动因，是女人对于生孩子剧烈痛楚的世代记忆和恐惧。据考古人类学统计，史前时期成年女子的平均寿命只有 20 几岁(婴儿死亡率也很高，看西安半坡儿童瓮棺之多就可明白)。其重要原因就是难产，以及生产过程极可能带来的灾难或疾病。前苏联的涅米洛夫曾发表一部名叫《女人的生理学悲剧》的震撼人心的著作，揭示人类直立行走这一"伟大进化"却给妇女带来极大不幸：用两根"骨肉杆子"支持额外的体重决不如四条腿①。直立使骨盆狭小并与胎儿"错位"。这不符合"用进废退，适者生存"等等古典进化论原理——有人就以之质疑达尔文主义。直立必然使分娩痛苦而且危险②。在这一点上，母兽比妇人幸福得多。所以妇女恐惧生育，一方面是憧憬像姜嫄那样"不坼不副，无灾无害"，先生如达，像母羊下羊羔那样的"无痛分娩"，一方面是尽力量避免或减少怀孕和分娩(这也加剧了两性的冲突和男性之间的竞争③)。

早在苏美尔人那洁净而光明的迪尔蒙里，女神宁胡尔萨格"生育"八种植物——却"没有经受丝毫折磨或分娩之苦"④，这也是迪尔蒙乐土没有疾病和死亡的重要原因。宁胡尔萨格自己

---

①② 参见〔苏〕谢苗诺夫：《婚姻和家庭的起源》，蔡俊生译，中国社会科学出版社，1983 年，第 113～114 页。

③ 参见叶舒宪：《阉割、驯化与文化》，《淮阴师范学院学报》，1999 年第 1 期，第 11 页。

④ 参见〔美〕克莱默：《世界古代神话》，第 81 页。

怀孕才九天，便毫无痛苦地生下女神宁穆(Ninmu)；宁穆之“父”、宁胡尔萨格之“夫”水神恩基(Enki)又让女儿怀孕，同样生出女神乌特图(Uttu)。她们全是“无痛分娩”①。

这些都影响着希伯来人的伊甸园神话。

“乐园”无难产。如果说乐园幻想有“性别”的话，这就是女性话语，妇女乐园。“从犹太教的教义来看，人类生产的困难、女子分娩的痛苦，都是上帝对人类和女人的惩罚。分娩过程被看作是敌视人类的恶魔力量的所作所为”②。夏娃听了“蛇：撒旦”的教唆偷吃禁果才不能不生育，不能不经受分娩的痛苦。那么，在“失乐园”之前就必须有“规避”或“替代”的办法。

然而人类蕃衍的愿望和母性本能，又令妇女渴望生儿育女。所以有保胎助孕的法术与巫药应运而生。

她们甚至幻想无夫而孕，独享生育的快乐。《大荒东经》有司幽(或思幽)之国，思士不妻，而“思女，不夫”。郭注：“言其人直思感而气通，无配合而生子。”是“心灵感应”致孕，就像孩子想象爸爸妈妈怎样制造小宝宝那样。《列子·天瑞篇》张注也说是“精气潜感，不假交接而生子也”。

思幽之国说不定也是一种特殊的乐园，这个乐园能够规避处女膜破损以及流出血液的痛苦和恐惧。所以不通过接触而仍然人丁蕃庶(对它的社会学分析，请参见我们别的著作)。

再就是利用巫药助孕或助产。前者，《山海经》材料较多(参见“巫药”章)

杻阳之山　鹿蜀　佩之宜子孙　　(《南山经》)

---

① 参见于殿利、郑殿华：《巴比伦古文化探研》，第135页。

② 顾晓鸣：《犹太——充满“悖论”的文化》，第22页。

我们以为其形似马，其音若“谣”（歌：声乐），应是驴；中国和希腊人都认为，佩带驴之硕大阳具制成品，能“宜子孙”。伊藤清司以为指生殖力强盛的公鹿（参见“巫药”章）。

崇吾之山 〔其实如枳之〕木 食之宜子孙 （《西山经》）

水上静夫认为，这种结实如枳之木，也许生着缓和妊娠之苦的酸果①——“枳”是生于江北的“橘”，酸苦枯涩，但是孕妇可以当梅子吃。联想所及，就是有利于孕育子嗣。再就是有名的“宜男”的萱草。

这些，都能“治疗”不育和不育恐惧症。其他民族也有这类助孕的神草，例如“埃塔纳王因无子，〔便〕呼吁诸神赐给他医治此病的仙草”②。

《中山经》青要之山有“美神”武罗（或说如山鬼：巫山神女），或系少女保护神，所以“宜女子”；山之荀草因而“服之美人色”；那如凫的鴢鸟，也“食之宜子”。可惜其机理不明。

关于女人对于怀孕的渴望和追求，闻一多在《神话与诗·匡斋尺牍》中对“芣苢：薏苡”的论述，将其揭示得淋漓尽致。伊藤指出，《周书·王会篇》康民所献其实如李之“桴苡”、“食此宜生子”，也是芣苡。水上静夫《中国古代的植物学研究》（1977）对此

① 参见〔日〕水上静夫：《中国古代的植物学研究》，角川书店，1977年，东京；〔日〕伊藤清司：《山海经的鬼神世界》，刘晔原译，中国民间文艺出版社，1989年，第103页。

② 〔法〕安德烈·比尔基埃等：《家庭史》，袁树仁等译，三联书店，1998年，第1卷，第168页。

也有详细的分析。白川静引或说,芣苢(音近“胚胎”)还“能够避免难产”①。这启发我们,所谓“宜子(孙)”,一方面是去除男子阳痿、不育等“恶疾”(或说鹿蜀——驴或鹿的生殖器,芣苢等亦有此疗效),另一方面也有助于受孕、妊娠和分娩。所以《山海经》有三次记载。

然而妇女又恐惧生育,渴望干预生育,简化生育,控制生育。她们当然不懂得“计划生育”,但是原始人并非在生育的自然法则之前束手无策的“蠢物”(残酷的杀婴或弃子就是一种消极对策,以上可以参看我们的《中国文化的精英》)。现代民族志证明,原始时期人类懂得不少“节育”的土办法。使用或吞食某种避孕药草就是其中一法。

> 《山海经·西山经》:“〔嶓冢之山〕有草焉,其叶如蕙,其本如桔梗,黑华而不实,名曰蓇蓉,食之使人无子。”(28)
>
> 《山海经·中山经》:“〔苦山〕其上有木焉,名曰黄棘,黄华而员叶,……服之不字。”(143)
>
> 郭注:“字,生也。《易》曰:女子贞不字。”

《御览》卷四十引《河图括地象》似乎即据《山海经》,它说嶓之山有“异花之草,名曰骨容,食之无子”。

这就是原始的避孕药,很可能是女人发现的。因其“不(结)实”,所以能够“使人无子”,这是一种顺势疗法巫术,也是一种安慰或希望。服(佩)之不字,就带些巫术性了。对于蓇蓉、黄棘之类,这里采取的似是“中性”的态度,不全像是单纯的忌恶“不

① 〔日〕白川静:《中国古代民俗》,何乃英译,陕西人民美术出版社,1988年,第102页。

字"。当然，需要繁育的时候，该提醒不要误服"黄棘"；但在人口过多时，却要善于利用这种原始的"避孕药"。

如前所说，对于"两种生产"的自发干预和人工调节，早在原始时期就已开始。手段当然简陋，有的还非常"残酷"；但决不是茫无所措，听之任之，而是能动而又自发地采取某些机械或化学的办法。服用或敷涂某种植物制品是最和缓的措施。马文·哈里斯说："有许多动植物毒可以造成普遍的机体创伤或直接对子宫发生作用，全世界的人们运用这些毒物来中止不想要的怀孕。"①所以，黄棘或其"部分"肯定曾被初民用来避免受孕，而被有心的巫医记录下来。然而一旦无法使多余的妊娠中止，或遭逢太多的难产和痛楚，那就只好寄托于"不坼不副，无灾无害"的幻想。

原始人不得不用杀婴、"性禁忌"以及与之相配合的延长哺乳期，等等，来求得人口与环境之间的平衡。然而最保守和最谨慎的学者也承认，节育巫术，"甚至避孕，甚至堕胎，我们心甘情愿地以为这是最先进文明的特有之物的，其实在各个大陆上均已为许多传统居民所运用"②。

有的学者认为，从旧石器时代后期开始，妇女们就对野生植物的某些功能，例如避孕功能，有了些了解③。一些后进群团的"避孕药草"的实际功能还得到现代医学的证实，例如巴拉圭中部森林的"仙药"——斯泰维亚·里鲍颜拉（Stevia tebaud-

---

① 〔美〕马文·哈里斯：《文化的起源》，黄晴译，华夏出版社，1988年，第12页。

② 〔法〕安德烈·比尔基埃等：《家庭史》，第1卷，第121页。

③ 参见〔美〕坦那希尔：《历史中的性》，童仁译，光明日报出版社，1980年，第25页。

tana),晒干,碾碎,熬煎,每天喝一杯就能避孕①。人类学家大多承认,在巫术—技术活动中,"在各种类型的态度和活动中,理性和非理性两者的成分都有。有些治病的巫术所使用的物质,似乎确有治疗的作用。另有些治病的巫师则热衷于合理的实验"②,这样就可能导致真正的技术乃至科学的出生。

民俗里避孕、堕胎的巫药"手术"极多。伊藤清司的《中国古代的妊娠巫术与其他》、鹿野忠雄的《南方土俗》等对此有详细介绍。与莕蓉、黄棘相似的如我国高山族雅美妇女以某种极臭的草花为"堕胎符咒",或在下腹部贴附药草再加咒法以中止妊娠。亚马逊河土著避孕药草据称达 2 000 种之多。为了控制人口和生育,"许多原始部落都知道如何喝毒药水来达到流产的目的"③。

避孕或堕胎是消极手段;除药物与手术助产外,还有积极性的"白巫术",使生育顺利。

《山海经》表面上似无助产药。但《北山经》说:

> 有兽焉,其状如鼠,而菟首麋身(或说应作麋耳),其音如獆犬,以其尾飞(尾或作髯),名曰耳鼠。食之不𦝫,又可以御百毒。(85)

𦝫,或是"眯"之讹(参见"巫药章");如不讹,应分析郭注,"大腹也(见《裨苍》)",大腹是肚子胀气或消化不良或有肿瘤,但

① ② 〔英〕雷蒙德·弗思:《人文模式》,费孝通译,商务印书馆,1991年,第 110 页。

③ 〔美〕马文·哈里斯:《母牛·猪·战争·女巫——人类文化之谜》,王艺、李红雨译,上海文艺出版社,1990 年,第 80 页。

也可能"人为",是妊娠甚或及期不诞,就是郝笺所说的"难产"。伊藤清司敏感及此,引用陶弘景《名医别录》以飞鼠或鼯鼠之皮为产褥可免难产①,与此食用"耳鼠"(飞鼠或蝙蝠之类)则不"睬"相合。这当然也是"顺势疗法(巫术)"。因其善于"滑行"而"下",又名叫"飞生"。

案《本草》经作鼺鼠,云"主堕胎,令产易"。陶氏说即"鼯鼠",一名"飞生","状如蝙蝠"(所以易混);"人取其皮毛,以与产妇持之,令儿易生"。《本草图经》补充说,以"飞生"与槐子、箭羽捣丸,服"令易产"。

《南山经》洵水多"茈蠃"。茈应依郝笺作"紫",郭注:"紫色螺也。"疑即紫贝。《荀子》云生东海。《楚辞·九歌》湘夫人筑室水中,"荪壁兮紫坛,播芳椒兮成堂",充满女性的温馨,椒辟虫驱秽而暖热,能致"多子"("椒房"之称出此);紫贝镶坛是否有所祈祝,不敢臆断。《九歌》河伯与妻(洛嫔)戏水之时,忽然插进"鱼鳞屋兮龙堂,紫贝阙兮朱宫",也不知有否言外之意。但伊藤清司引证刘义庆《幽明录》确实说紫螺中贮"龙髓",致之孕妇,则可顺产。可惜《山海经》未说此螺功用。《本草》系统亦多不言其助产功能。《图经》云即"研螺",画家用以"研物"。西方人从紫贝肉提取紫色素,稀少贵重,有"帝王紫"之称。其"巫药"功能,有待揭发(目前只知道因为"形似",贝被拟为女性外阴,而多旋封闭的螺被视作内部生殖器官,因而都有"繁育"的象征符号功能,请参看"西王母章·白水素女节")。

要之,女子希望有子,但又不能太多,更不能难产;消极的办法是中止妊娠,积极的动作是以药物巫术助产。所以,无论是迪尔蒙还是伊甸,不论动植抑或人神,全都"无痛分娩",作为原始

① 〔日〕伊藤清司:《山海经的鬼神世界》,第106页。

期生育死亡“对立的反映”。

中国有“胁生”或“坼副”而生的难产故事及其变形。最著名的是鲧禹诞生传说，跟后稷的“先生如达”构成对照。

《世本·帝系篇》说：“禹母修己，吞神珠如薏苡，胸坼生禹。”此亦见于《吴越春秋·越王无余外传》：“〔女嬉〕年壮未孳，嬉于砥山，得薏苡而吞之，意若为人所感，因而妊孕，剖胁而生高密。”《蜀王本纪》则简略地说：“禹母吞珠孕禹，坼副而生于县涂山。”

这首先是难产。《锦里新编》（据袁珂《萃编》引）说有莘氏“胸臆折[拆]而生禹”、血溅“刳儿坪”白石之上，“土人云取石湔水，可治难产”。这是“顺势疗法”。可见“土人”已知禹母难产。难产就要做剖腹手术，“剖胁”、“坼副”是也。

然而又有“鲧”坼副、剖胁而生禹的传说。其记载更加古老。

> 《山海经·海内经》：“鲧复（腹）生禹。”（472）
>
> 《楚辞·天问》：“伯禹愎（腹）鲧，夫何以变化？”（闻一多《楚辞校补》改为“伯鲧腹禹”，其实上古汉语无主动式、被动式之区分，“腹”可读为“腹于”。）

从社会史的角度看，男人生孩子，无非是“产翁制”（所谓Couvade）的曲折反映①，不必像龚维英那样把大鲧说成“女

---

① 参见杨堃：《民族与民族学·神话与民族学》，四川民族出版社，1983年，第76页；孙作云：《从天问看夏初建国史》，《光明日报·史学》1978年8月29日；萧兵：《楚辞与原始社会史研究》，《民族学研究》第2辑，1981年；程德琪：《原始社会初探·略谈产翁习俗》，中央民族学院出版社，1988年，第236页。

性"[1]。这大致发生在从母系制向父系制转变时期。正如保罗·拉法格所说,"男子其所以装产,因为他要使人相信他也是生孩子的人";这样,他就可以以"获得对孩子的权力"[2]。本来是"戎狄"的有莘氏"剖腹产",生下大禹,如今却被男人说成是"第一性"的功劳。

或说,这是性之"主动者"和"创造者"的男性试图体验或分享做母亲的快乐——因为他没有产门,胁下或腋窝等薄弱部位被想象为胎儿的出口。科尔曼夫妇介绍说:

> 在许多文化的神话中,神和主人公都表达了要亲自将全部的创造过程接管下来的愿望。在古代斯堪的那维亚传说中,巨人始祖伊米尔(Yimir)就是在他睡觉时从他的腋窝和脚上创造了生命。在一个澳大利亚创世故事中,大父神卡罗拉(Karora)也是从他的腋窝创造了整个世界,而没有一个女人参与这一过程。[3]

更著名者,雅典娜是从她父亲宙斯的前额上"裂"生的(头脑代表智慧——这位女战神也是智慧神);宙斯还把六个月的胎儿狄奥尼索斯(酒神)从他亡母腹中取出"缝"在自己的髀肉里,让他发育成熟。这些仅仅用"雌雄同体"神话的因由是很难圆满诠释的。

---

① 参见龚维英:《鲧为女性说》。《活页文史丛刊》第2辑,1981年。

② 参见〔法〕沙勒·费勒克:《家族进化论》,许楚生译,大东书局,1930年,第140页。

③ 〔美〕亚瑟·科尔曼、莉比·科尔曼:《父亲:神话与角色的变换》,刘文成、王军译,东方出版社,1998年,第12页。

然而如果就“女权主义批评”而言，这何尝不可以说成，是女人让男人受受这个“罪”，体验一下孕育和分娩的痛苦与艰难呢。男子没有产门，只能破胁即破腹。所以，神话又说：

鲧死，三岁不腐，副之以吴刀，〔是用出禹〕化为黄龙也。(《海内经》郭注引《开筮》)

〔鲧〕副之吴刀，是用出禹。(《初学记》卷二二引《归藏》)

鲧殛死，三岁不腐，副之以吴刀，是用出禹。(《全上古三代秦汉三国六朝文》卷一五引《归藏·启筮》)

这就不仅是男性中心权势话语，而含有女性的报复或嘲弄。但这里必须注意“副”(剖)的部位，《山海经》和《天问》都说是“腹”部。《吴越春秋》说是“剖胁”。是则剖判男人的腹部或胁部可能取得由它孕育的新生命。

在原始思维或逻辑里，男人也必须、也可能、也应该生儿育女。

如此一来，我们想起《旧约·创世纪》里说，耶和华是从亚当的胁部取出一根肋骨制造成“一切活物之母”夏娃(Eva 或 Eve)的，就像乌兰诺斯被割下的阴茎变成阿弗罗迪特那样。亚当说：“这是我骨中的骨，肉中的肉。”可见男人也能制造生命(Eve 在内语里义为“生命”，Adam“可以称她为妻”)。这当然是男性霸权话语。但是也有别解——例如男性的“生育”能力，如同被破开腹部或胁部的伯鲧。Adam 原义为“人”。“原人”本来该像柏拉图所说的那样“阴阳合体”，这里却成了男人“分化”出女人(或男人也具有阴性而能直接生养后裔)。

这种通过“肋骨”转移、传递生命的准创造，回避了生育，尤

其是难产的痛苦，是符合乐园之性质的（逐出乐园的女性便无法幸免）。

还有一种古老的解释：肋骨是镰刀形新月“最后的痕迹”，易言之，“月亮的最后变象是一根肋骨”①，它替代着希腊神话里常见的弓曲的新月形阴茎，标志着男人的力量能“创造一个女人”②，让女人像新月一般逐渐生长为完整的月亮。新月形阴茎“变化”出的是爱神 Aphorodite，希腊的夏娃。

新月形的肋骨同样会生长成完整的“月亮：女人”。

塞·诺·克雷默介绍《圣经》神话学家的一种诠释，这种诠释来自苏美尔“迪尔蒙”（Paradise Dilmun）的启示，似乎也适合由它派生的“伊甸园”里夏娃的创造。

> 据苏美尔叙事诗所述，恩基（Enki）最薄弱的部位为肋骨。苏美尔语中“肋骨”一词音“提”（ti），为治愈恩基的肋骨而造之神，苏美尔人称之为“宁一提”，意即“肋骨女性”。而苏美尔语的“提”，又有“创造生命”、“给予生命”之意。由此可见，此神之名“宁一提”，似乎又有“给予生命的女人”之意。因此，在苏美尔文学典籍中有一文字游戏，就是将“肋骨女人”与“给予生命的女人”相混同。③

如此说来，这依然是一个麦克斯一缪勒经典过程，由“肋骨/给予生命”（Ti）语讹为“〔男人〕肋骨给予〔女人〕生命”。但这依然不能解开这则神话的“本文”奥义。

---

①② 〔德〕薛曼尔：《神的由来》，郑绍明译，文化生活出版社，1936年，第69页。

③ 〔美〕克雷默：《世界古代神话》，第83页。

以男性的肋骨制作女人，这在神话史上并不多见（希腊神话涉及阴茎及其力量，中国傣族神话则说英叭神把制造男人剩下的两团多余的泥土按在女人胸脯上成了乳房，这些都是替代物）。美国加利福尼亚州西南部印第安迪埃格诺人，大神特赛帕科马特用泥制男人的肋骨，“造成了一个女人”，她叫做西尼阿克佐，即“第一女人”①。我们不知道它是否原生，是否受了传来的基督教的影响。

有一个事实“巧合”得令人生疑。

前苏联有位《圣经》学家曾发问，“为什么〔制造女人〕需要的恰好是肋骨，这个全能的上帝为什么硬要从亚当身上取出这根肋骨”；上帝什么都能制造，“为什么造女人却需要用男人的肋骨呢？”②对神话这样提问题实在不怎么聪明。是的，“男女的肋骨是数目相同、结构相同的”③；然而，中国古人也认为女人的肋骨比男人的多。

左右肋：男十二条，八长四短；女十四条，八长六短。（《医毂》）

肋骨各十二条，八长四短；女人多丈夫二条，左右各十四条。（《类注》）

男子肋骨二十有四，女子肋骨二十有八。（《吴医汇

① 〔美〕奥弗编：《太阳之歌：世界各地创世神话》，毛天祜译，第62页。

②③ 〔苏〕雅罗斯拉夫斯基：《圣经是怎样一部书》，谭善余译，三联书店，1988年，第34页。

讲》)①

如果左右相连,合计为一根,男十二条,女十四条,多出两条(自然是错误);那么,是不是男女本来都是十三条,由于男人给了女人一条,剩下十二条,女人却有了十四条呢?

乐园追求的宇宙论意义

人类为什么会向往虚无缥缈的乐园?

"乐园的追寻"(Paradise quest)是人类心灵史的一大母题。阿姆斯特朗的《乐园神话》②,就专门讨论人类及其创造品对于乐园的无尽追求。这种"追求"最常发生在社会转型期,传统动摇,人心无所适从之时,在逃逸心理之中除了渺茫的萦思之外,还充满怀疑和痛苦,就好像《硕鼠》里的小生产者害怕被剥夺得精光,希望"逝将去女(汝),适彼乐郊",但又顾虑"乐郊乐郊,谁之永号"?你们所假设的乐园存在吗?我非常想去,但是它可信吗,真实地存有吗?所以,"乐园"的追求者内心是充满悲哀、愤懑与动荡的。他常常是深刻的怀疑论者。典型的代表是但丁与屈原。但丁彷徨于地狱与天堂之间。屈原的内心冲突贯穿在他的"三次飞行"和"四次对话"里。灵氛告诉他:

---

① 以上引见侯宝璋:《中国解剖史之检讨》,《国学季刊》,齐鲁大学国学研究所,新第1卷第1期,1931年,第11页。

② John Armstrong, *The Paradise Myth* (《乐园神话》), Oxford University Press, 1969, London.

览九州之博大兮，岂惟是其有女？……
何所独无芳草兮，尔何怀乎故宇？

如所周知，上古时代的“巡游”（itineraria）往往是政治性和哲学性的。

昭后成游，南土爰底；
厥利维何，逢彼白雉？
穆王巧梅，夫何为周流；
环理天下，夫何索求？

周穆王西征是为了扬威西域，怀柔远人，连他索求玉宝、鸟羽等等，都是为了加强作为“中心话语”的周王朝的政治合法性与权威性（其实质跟后来秦皇汉武的巡狩差不多）。《山海经》的编整时代，野心勃勃的统治者当然也有借其了解天下山川形胜、民情谣俗、风物制度的政治意图——“了解”为了控制，知识就是权力。正如智者所说：“权力需要不是科学，而是大量的信息，权力的战略使它对这些资料能够加以利用。”①而在编整者个人，却主要是“寄托”其对珍异与神奇的向往，乐生乃至“不死”的愿望：即令只是“政治寓言”，它们也深锁在“乐园”的情结之中。

《离骚》诗人的“神游”既是政治性又是哲学性的，它出于神话宇宙观，由请示帝舜重华开始飞行还表示它借助了宗教仪式。他所追求的“乐园”是以“光明”为表象的真善美，不仅遥指昆仑—西海文化区，而且“陟升皇之赫戏”，俨然要直上初升的旭日

① 参见〔法〕福柯：《权力的眼睛——福柯访谈录》，严锋译，上海人民出版社，1997年，第213页。

（或说认同于自己的太阳祖先）。霍克思说，这种对于秩序严整的太空的“游历”，带有宗教仪式化的宇宙观的性质（我们觉得，这样理解《远游》似乎更合适）。

> 在对整个宇宙作了一次完整而顺利的巡游之后，巡游者就会成为宇宙的主人：假如他是一个术士，他就可以左右任何法力；假如他是一个神秘之士，他就可以逍遥于天地之间，自在自得；假如他是一个帝王，他就可以凭借神圣的法力和名义，使一切世俗与神灵的势力屈服于他。①

这也是诗人三次神游寻找乐园的隐秘动机，所谓路漫漫其修远兮，吾将上下而求索，求索的就是他梦寐中光辉灿烂却又似有若无的“乐园”与“美政”，最后还直指战国时人寄予幻想的西部文化区：昆仑及其西极展延带。这也正因为时代的动荡、传统的败坏和人心的混乱——“何离心之可同兮，吾将远逝以自疏”（然而现实与楚国对他的吸引力太大，登天既无路，入地复无门，乐园又虚幻，偏偏“国无人莫我知”，就只好准备蹈水自杀）。无路可走而又不得不走，这就是屈原对于“乐园”的追寻。

当然这不一定是《山海经》整理者的心境。他的心境，我们也不大清楚。这样以记地记山记水为主的提纲挈领式的“经要”，也很难窥见作家的心态。但是，《山海经》主体成书时代不过稍前于屈原辞，同样处在一个大动荡、大改组、大转型的时期。所以我们在理论部分里不断强调，它在一定程度上是“政治地理书”，适应着“上古文化走向大一统的政治权力集中的现实需

① ［英］霍克思：《求宓妃之所在》，丁正则译，《楚辞研究集成·楚辞资料海外编》，马茂元主编，湖北人民出版社，1986年，第169页。

要”。

帕克说过，“权力自身是牢固地根植于世界的自然性质之中的”①。权力话语有时是通过对“异域”的认知、记录或标识来实现其对“文化他者”的控制或影响的。穆王的西征，《山经》的叙写，邹衍的“想象”，徐福的“求仙”，都是带着对异域远方的经略冲动和驾驭欲望的。叶舒宪指出：《山海经》以“山川地理志的外观表现着现实世界与神话时空交织的内容”，其根底仍然是上古时代的政教合一，圣俗不分，巫酋相兼，客观上是“为走向一统的文化权力话语提供神权政治的空间证明，通过对各地山神祭祀权的认识和把握，达到对普天之下的远近山河实施一种法术性的全盘控制”②。

从这种政治地理与神话地理相错综之视角，也可见出上述乐园理想的社会——审美的追求。要之——

第一，这是个“大一统”态势业已形成而且定将实现的时代，但是它能不能提供一个新的“乐园”，内心不平静的知识者和追求者，何处是归宿，哪里是前程？

第二，日常、切近、熟悉的事物总是平庸的，凡俗的，甚至是丑陋的，罪恶的，新鲜、遥远、陌生的异地却怪奇迭出，精彩纷呈，何况远处（西部）恰有华美和丰沃，能不能去亲历亲炙？

第三，作为充满“远游”冲动的旅行家或探险者（不管他曾否实现梦想），能不能在这王纲解纽礼崩乐坏、处士横议、百家蜂起的转型期里，为社会、为自己、也为后人提供一处崭新的“异域”

① 〔英〕帕克：《二十世纪的西方地理政治思想》，李亦鸣等译，解放军出版社，1992年，第1页。

② 叶舒宪：《〈山海经〉神话政治地理观》。参见本书理论部分第3章。

或瑰丽的世界？

第四，理想虽然虚幻，“乐园”固属幽缈，然而幻想总是一种慰藉，美境终究能寄托希望，追寻、描写、讲述本身更是莫大的鼓励和愉快，“绝望之为虚妄，正与希望相同”——否则就没有诗歌，没有哲学，没有历史，甚至没有人类了。

——于是，这位伟大的“想象地理学”家为我们提供了简单、虚缈，然而珍异的美境和乐园。

霍克思指出，要完成这种天下的环理或宇宙的巡游，就需要世界地理知识，这不仅像江绍原先生所说的那样知所趋避，“不逢不若”，不为魑魅魍魉所危害，而且为了取得山川神灵的呵护，更重要的是必须保证这种巡游的秩序性和完整性①（这种宇宙巡游的秩序性、完整性必然与政治合法性、权威性一致）。这就需要《山海经》。

> 《山海经》中最早成书的部分（案指《五藏山经》），认为世俗世界的每座山或每条河都有一种守护神，对每类神也都有各自的祭祀之物；这就意味着，那时肯定有求神的巡游者——国王和术士——需要参考《山海经》的知识。②

这当然包括“乐园”的认知和界定。乐园不但能使旅行家或“神游者”在完整繁复的“巡游”中有所憩息或歆享，必要时还让漫游的魂灵有所“选择”或“依归”。霍克思这个理论使人想起近时的一种新解（尽管它不见得正确）：《山海经》最初是萨满神书，它帮助萨满或它所引导的魂灵翔游寰宇，或寻找天堂。

①② 〔英〕霍克思：《求宓妃之所在》，丁正则译，《楚辞研究集成·楚辞资料海外编》，马茂元主编，第169、170页。

这样，我们就可以推绎《山海经》编整者梦魂萦绕的“乐园”的一些特征：

(1)它带有相当的幻想性和时空间距性，却又有“母型”可寻；

(2)大多数集中在西部地区(甚至包括“大西域”)；跟欧亚大陆乐园取向一致；

(3)一般说，它往往地居冲要，常常选择高大雄奇的山岳，但不排除其荒凉萧瑟；

(4)它往往以宗教圣地兼为“世界中心”；

(5)它常常是沙漠里的绿洲，山川旁的沃野，寄托着耕稼群团丰饶的愿望，但是其母型或遗迹却不见得如何幻美；

(6)多被寄寓长生或不死的幻想；

(7)极少数是“原初的美妙”，对抗着“罪恶的文明”，大部分是反复重构的人间美境，有些还是具有强烈生命意识的人类精神乐园；

(8)对于乐园的讲述、描绘，特别是游历，往往带有政治色彩或哲学规模；后来逐渐蜕变为乌托邦、桃花源、大西岛之类政治寓言。

第二章

昆仑与相关地望

《山海经》建构着人间天上的“乐园”。它的母型主要在西北。

“乐园”的典型个案或标本是《山海经》和《楚辞》等书里的神话昆仑。萧兵在《楚辞与神话》，叶舒宪在《中国神话哲学》，郑在书在《不死的研究》等书里都讨论过昆仑神话及其母型，这里则着重澄清其与西域和“西域乐园”的血肉联系。昆仑及其周边要地母型的寻求不但能够再次证实《山海经》，证实先秦时代中原跟“大西域”的文化接触，证实古代西亚、南欧和东亚对于“乐园”取向的一致，而且有助于探讨《山海经》或中国上古乐园在被“改造”前后的性质、特征或个性。

泑泽：罗布泊

而要确定《山海经》与西域的关系，首先必须找出其所载地名的“模板”或“标准器”。这种能确定文化时空的“模板”应该力求其在历史地理学上的确定性和可信性，以免除不必要争论或

无效劳动。

作为历史地理的“标准件”或“指示器”,《山海经》中争议最少的涉西地名有两个:

泑泽:盐泽:蒲昌海:罗布泊(Lop nor)

边春之山:葱岭(钟山:春山):帕米尔(Pamir)高原

有了它们,可以进而推测“昆仑”及“黑水”等水所指,“三危”诸山所在;然后才可能探讨西王母、赤乌等族的居地或遗址。

《山海经》的泑泽,现代历史地理学多认为即盐泽——汉蒲昌海,今之罗布泊(罗布淖尔)。

兹比照如下(从比照中很容易看出“泑泽:盐泽:蒲昌海”甚至“大泽:稷泽”都指Lop Nor,这在《史》、《汉》的《西域传记》里都明明白白地写着,不管《山海经》“先用”还是“后借”盐泽、泑泽或“边春:葱岭”这些地名,它们都同指一地:

长沙之山,丘时水出焉,北流注于泑水,无草木,多青雄黄。

(郭注:“〔泑〕音黝,水色黑也。”袁注:“即下文云‘东望泑泽’是也。”)

又西北三百七十里,曰不周之山。北望诸毗之山,临彼岳崇之山,东望泑泽,河水所潜也,其原浑浑泡泡。爰有嘉果,其实如桃,其叶如枣,黄华而赤柎,食之不劳。(《西山经》,40)

于寘(阗)之西,则水皆西流,注西海;其东,水东流,注盐泽。

盐泽潜行地下,其南则则河源出焉。多玉石。河注中国。而楼兰、姑师,邑有城郭,临盐泽。盐泽去长安可五千

里。(《史记·大宛列传》,10·3160)

昆仑之丘,是实惟帝之下都,神陆吾司之。……河水出焉,而南流东注于无达。(《西山经》,47)

禹所积石之山,在其东,河水所入。(《海外北经》,240)

郭注:"河出昆仑而潜行地下,至葱岭,复出注盐泽,从盐泽复行南,出于此山,而为中国河(案指黄河),遂注海也。《书》曰:'导河积石。'言时有雍塞,故导利以通之。"(241)

(《史记索隐》引《山海经》郭注略有不同:"河出昆仑,潜行地下,至葱岭山于阗国,复分流歧出,合而东注泑泽,已而复行积石,为中国河。"(10·3161))

《史记索隐》:"盐泽,盐水也。《太康地记》云,'河北得水为河,塞外得水为海'也。"(10·3161)

《史记正义》引《汉书》云:"盐泽去玉门、阳关三百余里,广袤三四百里。其水皆潜行地下,南出于积石山为中国河。"引《括地志》:"蒲昌海,一名泑泽,一名盐泽,亦名辅日海,亦名穿兰,亦名临海,在沙州西南。玉门关在沙州寿昌县西六里。"(10·3160)

《史记索隐》案《汉书·西域传》:"河有两源:一出葱岭,一出于阗。"《山海经》云……郭璞云……《西域传》云:"一出于阗南山下。"与郭璞注《山海经》不同。《广志》云,"蒲昌海在蒲类海东"也。(10.3161)

边春之山,多葱、葵、韭、桃、李。杠水出焉,而西流注于泑泽。(《北山经》,72)

灌题之山,其上多樗柘,其下多流沙,多砥。……匠韩之水出焉,而西流注于泑泽,其中多磁石。(北山经》,74)

敦薨之山,其上多棕、枏,其下多茈草。敦薨之水出焉,而西流注于泑泽。出于昆仑之东北隅,实惟河原。……其兽多兕、旄牛,其鸟多鸤鸠。(《北山经》,75～76)

南北有大山，中央有河（徐松补注："即塔里木河，河东流亘西域中。"）。东西六千余里，南北千余里。东则接汉，厄以玉门、阳关；西则限以葱岭。其南山东出金城，与汉南山属焉。其河有两原：一出葱岭山，一出于阗。于阗在南山下。其河北流，与葱岭河合，东注蒲昌海。蒲昌海，一名盐泽者也，去玉门、阳关三百余里，广袤三百余里。其水亭居，冬夏不增减。皆以为潜行地下，南出于积石，为中国河云。（《汉书·西域传》）

盐泽、泑泽或泑水的主要特点是：

无草木（这与其周遭"盐碱化"相关）
多青雄黄
水色黑（故名"泑"）
河水所潜
含盐

罗布泊是"游动湖"，古时多有水。但因为塔里木河等带来草木茎叶，时被淤积，水色黝黑，故名泑泽或泑水（泑水有时区别于泑泽而"独立"）。而其本身，由于盐渍多碱，不断沙化，所以相当大的一段时期无草木，而矿藏丰富，蕴有"青雄黄"，恐非虚言。

《西域传》说"其水亭居，冬夏不增减"，说的是汉初情形，反映的是古典"稳定"理论，但实际上它是"迁徙"或"摆动"着的。

《说文》卷十一水部："泑，〔泑〕泽在昆仑下。从水，幼声。读与㺃同。"

盐泽，《水经注》即作泑泽，说："河水（案此应指塔里木河），又东注于泑泽。"即蒲昌海，今罗布泊。泑泽就是盐泽。

其称“盐”泽者，徐松补注说：“水积鄯善之东北，龙城之西南。龙城地广千里，皆为盐而刚坚。行人所经，畜产皆布毡卧之。掘发其下，大盐方如巨枕，以次相累类。雾起云浮，寡见星日，少禽多鬼。西接鄯善，东连三沙，为海之北隘矣。故蒲昌海亦有盐泽之称也。”这跟今天地质勘探结果基本相同。

这里确是塔里木盆地“坳陷”区，长期是“集水”和“积盐”中心，周围多属盐土平原，还有因风蚀而成的“雅丹”地貌。现代勘测表明，罗布泊下蕴藏优质盐以亿吨计。

古人以盐泽之盐为美味。《吕氏春秋・本味篇》“和”之美有“大夏之盐”(2・741)。清洪亮吉《塞外录》云：“凉州以西，沙碛中皆出盐，其味较海盐、池盐更美。掘地即可得之。”《本味》高注谓盐指“形盐”，殆“大盐方如巨枕”而如物象者。《周礼・天官・笾人》有“白黑形盐”，郑注：“筑盐以为虎形。”则人工制作。参见《盐人》郑注。

因为其“亭居”，不增减，相对封闭(当然有误)，水色又黑，所以关涉西域“混沌文化”。这，虽然已不大容易看出，但《北山经》说“敦薨”之水西注流入罗布泊，“敦薨”(或敦煌)就是“沌混”，属于“混沌文化圈”(参后)。有人因其西流入罗布泊，以为即今孔雀河①。罗布泊附近的“不周山”，则是“被穿刺的混沌山”。罗布泊可以说是“混沌文化”的重要地区。

所以“泑泽”即“盐泽”无疑。而要确定其地理位置，最重要的是“河水所潜”。意思是有某条大河(我们以为即塔里木河)流入其间而不再浩荡，潜行于地下(是否指“地下河”，不甚明瞭)。“河”水，指的是黄河吗？《山海经》在此点上似颇矛盾。从地理

---

① 参见佟柱臣：《中国边疆民族物质文化史》，巴蜀书社，1991年，第103页。

大势看，只能是塔里木河，但看下文似又与黄河“暗接”。

这可以说是古典“潜源”理论。汉人就是从《禹本记》、《山海经》这类记载创作出河（黄河）出昆仑（和田南山）潜行地下到青海或“积石”冒出来，成为“中国河”的独特水文观的。《山海经》对此有所触及，而较含糊。《西山经》说河为昆仑所出（南流东注于“无达”），《海外北经》说“禹所积石之山”为“河水所人”，不大明白，但是禹所积石之山附近肯定见到了河的“明流”，只是进入山间流淌罢了。“河”不一定指黄河。但入积石之山者，肯定是古人心目中的黄河。

由不周山东望可见泑泽（北望可见“诸毗”），“河水所潜也”（《西山经》）。这里的“其原浑浑泡泡”，说的似乎是河源而不是河水所潜的泑泽一带。

对照以《史记·大宛列传》说于阗之东，“水皆东流”，例如塔里木河就东流“注盐泽”（罗布泊）。这盐泽分明即泑泽。“盐泽潜行地下”，是塔里木河入盐泽后潜流；“其南则河源出焉”（10·3160），似乎是说到罗布泊南某处，河又冒出地面，可以看做“第二河源”：是为“重源说”，与“潜河论”配合。易言之，塔里木河“变成”黄河了。这就是《汉书·西域传》所说，“〔盐泽〕其水皆潜行地下，南出于积石山为中国河。”（据正义之概括）而《括地志》所谓“蒲昌海，一名泑泽，一名盐泽”者也（据《史记》正义引，以下还有“亦名辅日海，亦名穿兰，亦名临海，在沙州东南”）。

这，《汉书·西域传》概述得相当明白（除“潜河说”外，还相当准确）。横亘西域南北有大山（即昆仑山脉），中央有河，清徐松《汉书·西域传》补注指出，这就是塔里木河。它“东注蒲昌海，蒲昌海一名盐泽者也”；“其水亭居，冬夏不增减”，为什么？“皆以为〔河：塔里木河〕潜行地下，南出于积石，为中国河（黄河）也”。不是塔里木河或罗布泊水不增减，而是它们潜入地下，

再由积石冒出，总量不增减。这样，盐泽，古又称泑泽（见《括地志》等），即罗布泊，它容纳着河（塔里木河—黄河）。《山海经》既写到罗布泊，自然其文化“足迹”与“观念”都到达了西域。所以说《山海经》编撰者在这里已接触古老的“潜流”理论——这个理论的简单表述是：塔里木河流入罗布泊后潜行地下，由积石山“复出”变成黄河。当然这不正确。但这个在汉代逐渐“完善”起来的理论在先秦就已形成了。

《西山经》：“积石之山，其下有石门，河水冒以西流。是山也，万物无不有焉。”(51)

这“河”被认为是西域之“河”（应是塔里木河）从此冒出成为“黄河”。

塔里木河被认为发源于“昆仑”（和田南山）。“河出昆仑”的地理学背景就是它。所以，《海内西经》说，昆仑，“河水出〔其〕东北隅，以行其北，西南又入渤海（？），又出海外，即西而北？——这说的实皆塔里木河——“入禹所导积石山”(297)，由积石山“冒”出来而为黄河。这就是《海外北经》所说的——

禹所积石之山在其（博父国）东，河水所入。(240)

历史地理学家努力辨别“积石山”和“禹所积石山”的异同（因为《大荒北经》还说：“大荒之中，有山名曰先槛大逢之山，河、济所入，海北注焉，其西有山，名曰禹所积石。”），我们觉得这是早期史地著作由于传闻异辞、依据不同而常常出现的记述分歧。就大要而言，郭氏据《史》、《汉》等所做的注解是相当简明的：“河（应是塔里木河）出昆仑（和田南山）而潜行地下，至葱岭（帕米尔高原），复出注盐泽（罗布泊），从盐泽复行南，出于此山（积石山），而为中国河（黄河）。”(241)大节都关顾到了。

岑仲勉以昆仑"西海"当"蒲昌海：泑泽(罗布泊)"。他曾说，昆仑在《史》、《汉》里称"南山"，于阗文 hvarandau 或 havaram，义为"南方的"，其音写则昆仑也①；昆仑文化区的"西海"只能是罗布泊。"西海"所指实极繁杂。但至少，岑氏提醒《西山经》出于昆仑丘而注于泑泽之"河"讲的是"塔里木河"②，这是毫无疑义的。这样，他就说，《大荒西经》"西海之南，流沙之滨……有大山名曰昆仑之丘"，这西海"惟指蒲昌海言之，不特方位相当，且适滨乎 Takla Makan(塔克拉玛干)沙漠矣"③。姑不论这里的"西海"是否罗布泊，但是以"泑泽"与"昆仑"相互对勘，确定其为罗布泊与和田南山，是基本正确的，并且又"推断"出了塔克拉玛干沙漠，可见《山海经》记地是有它严密之一面的。仅仅说是"想象地理学"或"神话地理学"是不够的(所以本部分对"理论部分"有所修正)。

关于罗布泊，地质—地理学界，主要有"摆动"(迁徙或游移)与"不动"两种理论。近年美国地球卫星(ERTS－Ⅰ)所获得的罗布泊照片，又为争论增添了新的信息。奚国金对瑞典人斯文赫定的"迁移"理论模式和迁移动力等作出修正，提出新的"摆动"学说，可供参考。奚说，这里是塔里木盆地的"坳陷"部分，是第四纪以来"最新构造运动断块差别"的结果，由于低洼，"较长

---

① 参见岑仲勉：《两周文史论丛·汉族一部分西来之初步考证》，商务印书馆，1958 年，第 35 页；参见《中外史地考证·昆仑一元说》，中华书局，1962 年，上册，第 42 页。

② 参见岑仲勉：《西周社会制度问题》，新知识出版社，1956 年，第 164 页。

③ 岑仲勉：《汉书西域传地里校释》，中华书局，1982 年，上册，第 6 页。

时间成为塔里木盆地的集水和积盐中心”①，但又不时“摆动”或“游徙”。

他说，《山海经》所谓“东望泑泽，河水之所潜也”云云，“反映了古代塔里木河下游库姆河的流向是向东流注的”，跟《史》、《汉》所记一致，非常真实。这样，所谓“泑，不但是“黝”（黑），也可读作“坳”，坳之言凹，确实摹写出可储水可积盐的罗布洼地的地貌②。可见至迟成书于战国时期的《山海经》就已勾划出这个奇特的“摆动湖”的面目和某些特征了。

按照从前，例如前苏联学者的理论：塔克拉玛干沙漠 20 000 年来推扩了 3 150 公里。

朱震达发现，100 米以上的大沙丘和沙山基本上不移动。但河水（例如尼雅河）往往逐年减量。古城的消亡主要是人们逐水草迁徙而不是由于沙漠移动。

河水的流动与增减才是大漠历史地理变迁的主因。

至于罗布泊向沙漠演变的主因是，博斯腾湖扩大，孔雀河与塔里木河水系重新调整，使得进入罗布泊的水量减少；孔雀河南岸的隆起，也截断了河水东南入的去路③。“沙丘”的移动只是表象。“水”才是西域历史戏剧的主角。《山海经》记“沙”往往只是一笔轻轻带过，如“流沙”，但于生命线的“水”，坐标器之“山”，则较翔密，可见其进步处。

---

①② 参见奚国金：《罗布泊迁移的历史过程及其新发现》，《西域研究》1992 年第 4 期，第 7、8 页。

③ 参见张应银：《大漠之子朱震达》，《传记文学》1996 年第 8 期；《新华文摘》1996 年第 12 期，第 136 页。

边春之山：春山：葱岭：帕米尔高原

《山海经·北山经》的边春之山，即葱岭，帕米尔(Pamir)高原。

> 边春之山，多葱、葵、韭、桃、李。杠水出焉，而西流注于泑泽。有兽焉，有状如禺而文身，善笑，见人则卧，名曰幽鴳，其鸣自呼。(72)

这“多葱”的边春之山就是葱岭，就是上古人心目中的世界屋脊，虽然被平凡化得失去一切神奇与伟大，却证明先秦时代确实已知“近西”的许多事物。

“边春”，郭注：“或作春山。”同于《穆天子传》。旧说春之言葱，因“多葱”得名。郭注：“山葱，名茖，大叶。”(72)不像现在的大葱。

《尔雅·释草》：“茖，山葱。”郭注：“茖，葱，细茎大叶。”

郝氏笺疏：“葱之生于山名茖。《说文》云：‘茖，草也。’《一切经音义》(一)引《尔雅》旧注云：茖，一名山葱。并州以北多饶。茖，葱也。《北山经》……《后汉书·章帝纪》注：‘葱岭在燉煌西，其山高大，多葱。是皆葱生于山之证。茖通作格。马融《广成颂》云：格韭菹于。章怀注：茖与格古字通。按：茖葱今名角葱，作茎生有枝格。”是山葱即野葱、角葱，又名“茖”。

郝懿行又说，这种山葱，“旋生旋摘，食之不尽，其味甘而不辛，冬亦不枯。《管子》所谓伐山戎，出戎菽及冬葱，即此”。这种随采随生、生长神速，却又耐寒的植物，足以令初民惊讶和珍视，

宜其称此高原为葱岭或"葱"(春)山了。

此葱或谓之野葱。

《汉书·西域传》说,西域"东则接汉,厄以玉门、阳关,西则限以葱岭"。颜注引《西河旧事》说:"葱岭,其山高大,上悉生葱,故以名焉。"徐松补注说:"今伊犁西南境善塔斯岭,即葱岭之一山,山上悉生野葱。"

《水经》说,河水南入"葱岭山",郦道元注引郭义恭《广志》云:"休循国居葱岭,其山多大葱。"这至少可以说明古人命名帕米尔高原为"葱岭"的重要原因。

王炳华勘查塔什库尔干河东地区就见到连片的野葱,"高可40厘米,叶扁平,每株有六七片叶,对称展开。时在七月底,野葱的紫色(案:或白色)球状花成簇开放,远望成带,在荒山顶上,成为显目景观"①。老乡们说,这在高山夏牧场上随处可见,低处因人们采食而减少②。

帕米尔高原与昆仑山脉邻接,在记载中经常混淆。

《西山经》里昆仑之丘出蒉草,"其状如葵,其味如葱",可能也是野葱的又传。上述边春之山也是"葱葵"平列。这种味道如葱的佳草"食之已劳",跟野葱或"肥草"的功能相似。名蒉者,《吕氏春秋·本味篇》:"菜之美者,昆仑之蘋。"可见并非浮萍之萍。疑此可以疗饥、可以愈痨之草为"长生草"之卑化。袁注谓言"已忧",恐非是。

唐玄奘《大唐西域记》说葱岭据赡部洲"中",多出葱,故名葱岭;"又以山崖葱翠,遂以名焉"(章巽校本第283页,季羡林等校注本第964页),又为其得名补充了一个理由。

马可·波罗登上这"世界最高的地方"之时,似乎看到了春

---

①② 王炳华:《丝绸之路考古研究》,第79页。

山之泽，即帕米尔湖，这里有一片平坦之"原"，水草丰沛。

《马可波罗游记》说："〔帕米尔〕中有一河，风景甚美，世界最良之牧场。瘦马牧于是，十日可肥。"

主要是因为这里出产一种优良的牧草。顾实《穆天子传西征讲疏》说："〔Pamir〕土人呼之为地顶。前有大湖，土人呼之为'草肥泽'。其草食瘦马，不至20日即膘肥力健。"《海英公牍》所说其地牧草香肥，牲畜食之易壮，与此相合。

这是什么草？按之佛经，可能就是催发"醍醐"的忍辱草。所谓"昆仑之蘋"，所谓"其状如葵，其味如葱"，且可"已劳"之蒉草，都是这类"仙草"的改型。

> 《涅槃经(卷八)·如来牲品》："雪山有草名'肥腻'，牛若食者，纯得醍醐。"
>
> 《(北本)涅槃经》(卷二七)："雪山有草名为'忍辱'，牛若食者，则出醍醐。"

雪山指印度北境喜马拉雅、喀喇昆仑等高山。"醍醐"是乳中精品，牛马食优良牧草，才能泌溢。专家指出，此草有几种名称。

【忍辱】

〔梵语〕Ksanti

〔巴利语〕khanti

〔西藏语〕bzod－pa

音译：羼提，羼低，乞叉低(义为"忍辱")。帕米尔牧草应与之相似。可惜不知其与"山葱"的关系。这种山葱想来是牛马也

可食的。

“帕米尔”(Pamir),现在通行的译解是世界屋脊。据岑仲勉等介绍,Bam 或 Pam 源出波斯语,mir,梵语“地”。

【帕米尔】

〔波斯语〕Bám－i－dumiah(或－dunya)

〔波斯语〕Bám(屋脊),Bám Yar(突厥语:地)

〔吉尔吉斯语〕Pam

〔土耳其鞑靼语〕Pamir(汪荣宝说:意为“无人之野”)

亨利·玉尔《中国和到中国之路》(汉译《古代中国闻见录》)说《大唐西域记》“波谜罗”(Pamir),为 Landress(大高地)之意。

斯坦因《亚洲腹地》说,西方古称其为“埃牟斯”(Imaos)山。

间有异说,如“太阳之目”(pái－Mehr:pamir),如“须弥山上之国”(Upá méru;参见顾实等),如“湖地”、“沙原”等等,可广见闻。

近年,黄盛璋称,回鹘文本《三藏法师传》以 kāzart 对译 Pamir,art 维语此云岭,合称“卡兹岭”①,即“葱岭:边春之山”。

案:撰著《中国文化西方起源论》的法国人拉克伯里(Lacaue-perie)曾经指出,波斯语称为“屋极”(所谓“世界屋脊”)的帕米尔高原美丽富盛,它就是《山海经》等书里的“西方乐园”昆仑山(案:魏源亦主此说),“昆仑:帕米尔”就是“花的土地”,“巴克(Bak,维语指贵胄)民族,道经花国(昆仑),艳羡其美丽,既立国

① 参见黄盛璋:《回鹘译本〈玄奘传〉残卷玄奘回程之地望与对音研究》,《西北史地》1984 年第 3 期,第 15 页。

东方，号曰‘中华’，所以云比美花国之意”①。章太炎先生也据以为说：“加尔特亚（Chaldea）……东来也，横度昆仑（帕米尔高原），昆仑者，译言‘华（俗字花）土’也。故建国曰华。”②

案：前此，初具世界眼光的魏源在《海国图志·释昆仑篇》里主张昆仑就是葱岭，其根据之一是《大唐西域记》说葱岭有“大龙池”，就是河源。他的《书纪昀阅微草堂笔记后》也说：“昆仑之为葱岭无疑，其地多产玉，又上有龙池，故玉山瑶池之说，尚非无因。”惜其说不确。

清人《海英公牍》采用的是当地土著的说法，颇具“古意”或“中国特色”。它说：

> 帕米尔，据此间土人解说，系取其地草香且肥，牲畜食之易壮而名。案拉、勒、尔、里，皆布回语助之字，波斯以“勒”字冠于“尼耶”之首，截“帕米”二字作一顿，似非布回语意也。

可见，诸说中唯《海英公牍》牧草香肥之俗解稍近“葱岭”之名。

这也就是罗布泊—帕米尔之间的不周山会被《西山经》描写成“爰有嘉果，其实如桃，其叶如枣，黄华而赤柎，食之不劳”(40)的重要原由——那是葱岭雪水和富水期罗布泊的滋润的结果。而“大夏之盐”（实是泑泽之盐）和“昆仑之苹”会被当做无尚美味，也因为这个地区曾被传说为人间乐园。

《北山经》描写边春之山有桃李，还有兽“状如禺而文身，善

---

① 胡朴安：《中国政法史略》，《国学丛编》第1期，第9页。

② 章炳麟：《訄书·序种姓》，中华书局，1959年，第44页。

笑，见人则卧，名曰幽頞，其名自呼”(72)。

有人说，这是一种会装死的小兽。有人疑指“懒猴”(Stenope，或 Loris Sloth—monkey)，但是没听说高寒地带有此物(《淡墨》等书把这里当做美洲，并无根据)。

值得一说的，作为南亚“世界中心”之一的帕米尔曾被古人看成小“乐园”。这里的某些地区小环境优越，生物丰富，气候并非严酷，景色却极优美。

《北山经》	《大唐西域记》
边春之山，多葱、葵、韭、桃、李。	崖岭数百里，幽谷险峻，恒积冰雪，寒风劲烈。多出葱……山崖葱翠。〔阿那婆答多池：帕米尔湖〕水乃澄清皎镜，莫测其深，色带青黑，味甚甘美。潜居则鲛、螭、鱼、龙、鼋、鼍、龟、鳖，浮游乃鸳鸯、鸿雁、鴐鹅、鹔、鸨。

玄奘所记多为写实，也许那时候高原气候相对湿润，生物确实繁富？也许只是帕米尔湖才如此动人？

周穆王，还观赏了舂山之泽(帕米尔湖)，“先王所谓县圃”，“温和无风”。这里似乎是把昆仑/舂山/县圃”混在一起说。这是中原人心目里的西部乐园之一：昆仑大文化区。其物产之丰富，气候之温煦，景色之美丽，生物之繁多，似乎都是“理想化”的结果。但舂岭并不是和田南山之昆仑。其泽即帕米尔湖(唐代前后称婆罗谜川)，美化而为“悬圃”。可能“悬圃”是高山天池普泛的美称。

春山，百兽之所聚也，飞鸟所栖也。爰有□兽，食虎豹。如麋，而载骨盘□始如麕，小头大鼻。爰有赤豹、白虎、熊罴、豺狼、野牛、山羊、野豕。爰有白鸟、青雕，执太羊、豕、鹿。曰：天子五日观于春山之上。乃为铭迹于县圃之上，以诏后世。

这里，能够执“太羊”、野猪和奔鹿的青雕、白鸟，当然是世界性神话大鸟。而食虎豹者可能是“猛”兽（即獏），或狻猊、藏犬之类的夸饰。前引《大唐西域记》也把帕米尔湖描写得十分华美，飞鸟、游禽、水族众多，可见并非无据。这也是西域“乐园”的一个背景性起因。

穆王在春山发现珍贵植物：孳木华。

这里的“孳木□华畏雪”，《太平御览》卷二二引作“孳木蕃（華）不畏霜”，洪颐煊据以校作“孳木华不畏霜雪”，很有道理。葱岭多冰雪，畏寒植物怎能生存？

陈逢衡《穆天子传注补正》说，这就是《西山经》峚山（密尔岱山）的丹木，“员叶而赤茎，黄华而赤实，其味如饴，食之不饥”。但我们连丹木是什么也不知道。

王维梁说（《汇校集释》112①，孳木华可能是“雪莲”（saussurea involucrata），它属菊科，多年生草本，高 50 厘米左右，茎倒立，下部有褐色残叶。此说大有意趣。雪莲（花）是产在天山、昆仑山、帕米尔高原的珍贵药用植物，不畏冰雪。姚宝瑄等说，这就是昆仑山“不死草”或长生仙药的母型。雪莲有实，穆王欲

① 王维梁：《穆天子传汇校集释》，华东师范大学出版社，1995 年，第 112 页。简称《汇校集释》，注出页码。

取之归种，它能不能在黄土高原生长呢？

又者，《汉书·西域传》说，西域大河（指塔里木河）有双源：一出葱岭山，一出于阗（似指其南山，即昆仑）。葱岭被认为河源。然则《西山经》所谓泑泽，河水所潜，“其‘原’浑浑泡泡，爰有嘉果，其实如桃，其叶如枣，黄华而赤柎，食之不劳”(40)，也许不仅涉及不周山，还牵连“河源”之一的葱岭（用的是颂美之韵文），而不大可能是多雪的昆仑。这样就跟诸书所说“葱岭：Pamirs”的植物丰茂华美一致，而且俨然“乐园”。“食之不劳”，劳或读为“痨”，意为干瘠；“食之不痨”，也跟 pamirs 水草丰美、牛羊羸瘦食之便肥壮异常相合。只是不知道这种黄花赤干，叶子如枣，果实如桃的“仙果”究何所指耳。我们猜测，瑶池西母的“蟠桃”跟这种嘉果有牵连。这跟边春之山（葱岭）不但多葱且多桃相合。

《山海经》好几个地方写到桃或如桃之果，边春之山（帕米尔高原）也多“桃”，郭注以为“山桃”，一种野桃子，“子小，不解核也”(72)。《尔雅·释木》谓之“榹桃”。郭注同上。郝氏笺疏引《夏小正》有“杝桃”。《御览》引曹毗《魏都赋》注云：“山桃子如胡麻子。”又引裴渊《广州记》云：“山桃大如槟榔，形亦似之，色黑而味甘酢。”李时珍说它小而多毛，核粘，味恶，其仁充满，多脂，而入药用。郭璞这样注，可能因为他觉得，张骞通西域前，葱岭不会有中国桃。

但我们觉得不一定是这种山桃，而可能是某种品优的野桃。桃（prunus persica〈L.〉Bastch），或“毛桃”（prunus persica sieb. et Zucc.），在中国的历史极古。河姆渡等新石器时代遗址都发现过桃核。它原产中国北部和西北高原、山区，包括甘、青、藏地区。“现在世界各地的桃品种很多，都是由我国传播出去的。……西汉张骞通西域时，中国杏和桃同时传到西方及地中

海国家"①。如果能证实《北山经》的记载，则桃早在战国前传到帕米尔高原一带。所以有那许多仙桃传说"返回"。

汉魏西王母故事里屡见仙桃。《洛阳伽蓝记》(范校本)说："仙人桃，其色赤，表里照彻，得霜即熟，亦出昆仑山。"可能即由《山海经》边春之山产桃推衍而出。所谓食之可得长生云云，即"食之不劳"之夸饰。

上面说过，作为西部乐园，"昆仑"与"春山"可相置换。所以，另一可能是，《穆传》编整者将葱岭(春山)与昆仑混淆。《史记·大宛列传》引《山海经》等，瑶池、悬圃明明都在昆仑山上——那是"天池"景观。如前所说，"悬圃"只是泛称；但也可能为昆仑所独有而为《穆传》所混淆。

《山海经》有"平圃"无"悬圃"(郭注说平圃即玄圃)。《西山经》的描写可以与各书对照：

> 槐江之山，丘时之水出焉，而北流注于泑水(案指罗布泊)。其中多蠃母，其上多青雄黄，多藏琅玕、黄金、玉。其阳多丹粟，其阴多采黄金、银。实惟帝之平圃。(45)

郭璞说就是"玄圃"。悬、玄一音之转。玄，古作玄像二"卵"或二"果"垂悬之形，或说就是"葫芦"，属"神话意象"。商器《玄鸟妇壶》，"玄"字就是神鸟所衔的两颗蛋，准备赐予简狄等圣处女的。周谷城先生论"玄"有"悬"义曰：

> 玄字的"县(悬)"义，最初大概是从果子"县"在树上的

---

① 李璠：《中国主要栽培植物的起源和传播》，《世界农业》1982年第4期；《新华文摘》1982年第8期，第228页。

“县”义来的。……

《淮南子·览冥》里的玄圃，也以解作县圃为较有意思。……〔巴比伦〕Hanging Garden，何炳松译作空中花园，我译作县苑，最文雅的莫过于译为玄圃。①

“悬”的意思是高悬于崇山之上。帕米尔高原和昆仑山一带危崖起伏，山顶有一块平坦而长满花草的原衍，就属“奇迹”，所以称为“帝之平圃”。这“帝”，参以《穆传》黄帝之宫，《山经》黄帝之迹，指称“黄帝”的可能最大。它已成升格为“天帝”。

但玄圃还有一种解释，就是读为“玄薮”。

《周礼·职方志》曾用“弦圃”命名雍州之大薮。见《说文解字》卷一草部薮条，以及《汉书·地理志》、《水经注》等。所以悬圃在《史记·大宛列传》所引《山海经》里与“瑶池”并列②。

《楚辞·天问》：“昆仑县圃，其凥安在？”从《山海经》到《淮南子》，县圃都在昆仑山上。似乎只有《穆天子传》说县圃在舂山（帕米尔高原），而且好像就指上面讲的“舂山之泽”——帕米尔湖。目前只能说这是“讹传”或记述里的“异文”；至于它们作为神话地名，作为幻想乐园，可相置换，是一点儿也不奇怪的。

《穆传》中舂山，有能够执太羊和鹿、豕的青雕，是雪山猛禽；舂山之薮有先王所谓“县圃”。

《山海经》中槐江之山不但有“帝之平圃”，也是鹰鹯之所宅——这跟舂山、昆仑或“鹎鸟之山”有猛禽（它指髭兀鹰，曾被

① 周谷城：《古史零证·古代对天地的认识》，新知识出版社，1954年，第70页；《周谷城史学论文选集》，人民出版社，1983年，第443、444页。

② 参见《楚辞新探·县圃：天池景观》，第46页。

图 75　驯鹰或驯鸟

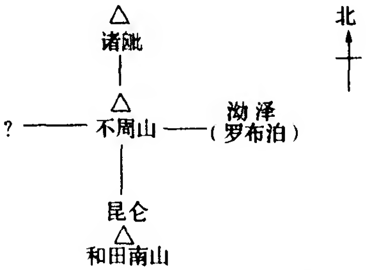
（上：四川广汉太平汉画像砖；左下：现代鞲鹰；右下：战国驯鸟铜人）

西域人以鹰为神鸟，驯鹰以助猎。帕米尔高原盛产猎鹰，传说丰富。驯鹰技术兴盛于西北、东北，西南方于汉永元八年(96 年)就有“鞲鹰”画像砖，弥足珍贵。图上左右二神皆有尾，共同捉拿长尾有翼冠羽之怪物。内容待考。右下图是驯鸟或调鹰的“胡人”，左下为现代人。

夸饰为大鹏之类神话大鸟)是相合的。而热爱鹰雕，擅长调驯猎鹰，正是西北游牧民族的特长(参见插图 75)。

《西山经》说，槐江，“北望诸毗，槐鬼离仑居之，鹰鹯之所宅也”(45)。这诸毗在“帕米尔—昆仑”一带：不周山北望诸毗，东

望泑泽，可见其与罗布泊、昆仑相近。



槐江之山多神鬼（其所连带，诸毗有离仑之鬼，恒山具有穷之鬼）。其巅，“实惟帝（黄帝）之平圃”。又有神英招司之，“其状马身而人面，虎文而鸟翼，徇于四海，其音如榴”(45)。

我们曾论证它是喀戎式的“半马人”，又可能是“天马”的夸饰；还好像是野驴的神化；马身而有虎纹（腿部内侧斑纹），被人视如神兽；“英招”合音如“谣”，“谣”正是驴鸣。《南山经》奇兽“鹿蜀”的鸣声，如“谣”，是驴子叫；“英招”若“谣”、“其音如榴”，也是怪声。所以怀疑它是神驴。

“帝之平圃”为什么会出现神驴？原来古人认为骑乘神兽便能环游天下，怀柔四海、镇服强敌——汉黄香《九宫赋》(《艺文类聚》卷七八引)说：“轩辕乘驱驉而先驱。”轩辕指黄帝，驱驉指驴骡；平圃之帝骑上英招正好徇（巡）狩天下，体现其“霸权话语”。

帕米尔高原与黄帝传说

帕米尔高原上的“黄帝之宫”，或被当成神山“昆仑”母型之和田南山和密尔岱山的黄帝传说，都涉及被夏人周人奉为（传

说)先祖的黄帝与西域的关系。

《山海经》	《穆天子传》等
黄帝乃取峚山之玉荣,而投之钟山之阳 (《西山经》)	〔言〕周穆王游行四海,见帝台,西王母 (《晋书·束皙传》述)
昆仑是惟帝之下都 (《西山经》)	天子升于昆仑之丘,以观黄帝之宫
槐江之山……〔黄〕帝之平圃 (《西山经》)	观于舂山之上,乃为铭迹于县圃之上

这种"关系",目前只能说是传说性的。不能排除"个别"的黄帝族、夏周族人远涉新疆,或者某族人带去黄帝族或夏周人的"文物"与"故事",但是至今为止(20世纪末)先秦时期所谓"西域"没有发现族群意义上的华夏人种和先夏先周遗址;然而,如果连黄帝传说曾经在先秦时期传到西域如《山海经》、《穆天子传》所见者,都加以否认,那就连事实都不顾了。

战国以来,黄帝逐渐被推为许多民族(包括戎狄)的"共祖"。黄帝与北狄的关系,《山海经》里也有反映。

《大荒西经》说:

> 西北海之外,赤水之西,有先(天)民之国。食谷,使四鸟。
>
> 有北狄之国。黄帝之孙曰始均,始均生北狄。(395)

其世系是:

黄帝——〔后稷〕——始均——北狄

这样，黄帝就有了各族“共祖”的身份，而被推为北狄的曾祖（民族史的层叠牵附现象在《山海经》里已见端倪）。这比《史记·匈奴列传》把夏后的“淳维”当成匈奴的祖宗、《括地志》说桀子熏育与后母合生匈奴族裔还要彻底，还要“合理”。

但是，(1)此“北狄”不知道是否涉及西域；(2)始均，在“东夷/西夏”之间“摇摆不定”、所属难定；(3)假若“始均：叔均”确实对应的话，这成为黄帝与戎狄中介的“叔均”确与西域相关（以上参见专节；黄帝与羌、与周、与夏的传说关系，请参看“西母篇·山海经与周羌传说”章）。

另一条是说黄帝为犬戎之祖。《大荒北经》：

黄帝生苗龙，苗龙生融吾，融吾生弄明，弄明生白犬；白犬有牝牡，是为犬戎，肉食。

其世系是：

黄帝——苗龙——融吾——弄明——白犬（犬戎）

其实犬戎是西北狄人集群一大支，自有其文化系统。黄帝是战国人硬加上去的。

黄帝与西域的关系，《山海经》还有一则重要材料。《海内经》说，“建木”是“大皞爰过，黄帝所为”(449)，它是“天梯”无疑，所以太皞（神/帝）从其上下天地；其创造者却是作为神的黄帝，由此可证西部的“帝台”最可能是黄帝之台（宫/室），而昆仑也是黄帝的“下都”，黄帝由昆仑或建木上下于天。

而《淮南子》说："建木在都广，众帝所自上下……盖天地之中也。"(上·136)黄帝应是众帝之首，至少之"一"。建木所在的都广呢，据《山海经》、《淮南子》等，为后稷所葬，跟后稷所潜的"大泽"邻近或相连；大泽(稷泽：盐泽：泑泽)指罗布泊，很难置疑。那么，黄帝及其所"为"的建木，最初应在西域。

唐嘉弘批评《山海经》为印度或楚、巴、蜀作品之说，指出："《山海经》关于'黄帝'的基调和核心，仍然是中原的，并非边区或国外的。"①这大体不差(如果把青齐列入中原展延区的话)。但是决不能忽视黄帝传说与西域的真实联系。这里我们还不说逐渐与黄帝"对位"的轩辕，它跟西域关系更大。

这里牵涉一个公案：夏或华夏跟西迁的"大夏"有没有干连。

徐中舒先生认为，相关月氏人之"大夏"(Bactria)或"西夏"(见于《穆传》)是"华夏"(夏人、夏代之夏)的古称，所谓"月氏"或"西虞"人是部分夏族西迁于大西域的移民。而且有如下的对音：

(后稷所葬) 都广：大夏
(西王母所处)：小夏

他说："月氏(虞氏、禺氏)与夏(大夏、西夏)两名，必为中国旧称，而非译音。从而推想此两族与中国有悠长的历史关系，即中国之虞、夏民族。"②或据此论证黄帝传说侵入西域之历史背景。可惜不仅其对音不切，而且月氏已由人类学证明为高加索

① 唐嘉弘：《先秦史新探：山海经和黄帝》，河南大学出版社，1988年，第337页。

② 徐中舒：《再论小屯与仰韶》，《安阳发掘报告》第3期，1931年；《夏文化论文选集》，中州古籍出版社，1985年，第26页。

人种，迁人“Bactria：大夏”后或称 Indoscythian。他们西迁时可能带去夏周或氐羌系统的某些故事，但决不能看作是华夏族进入西域。

刘起釪则进一步说，这西“虞”正是羌人先祖“四岳”，原指陇山丛中的四座峰峦①，实在也没有多大根据。

徐氏《先秦史》把所谓华夏的“西迁”并“保存”旧名说得更加清楚。我们虽然不同意，却可以让读者窥见华夏西传黄帝—夏先（乃至周先）故事的情状。

> 商灭夏后，虞夏这两个联盟的部族一部分就由北边向西方迁徙。《管子·小匡》中记载齐桓公“悬车束马，逾太行与卑耳之貉拘秦（泰）夏，西服流沙、西虞”。秦当为泰之误字，泰夏就是大夏。……西虞就是在西边的虞国，《齐语》里作西吴。说明了虞夏两部是向北边西边迁徙的。②

他认为“月氏：禺氏：禺知”都是（西方的）“虞氏”的转音。战国时月氏（虞氏）、大夏（夏人一部）已迁到河套之北，以后继续西迁，“都妫水（阿姆河）北为王庭”。月氏大夏为匈奴冒顿单于攻破后已过葱岭，未迁的留在酒泉“南山”（祁连），称小月氏，与诸羌杂处。夏亡后部分人（称为大夏）北迁西播，滞北者即为匈奴之先“夏后氏淳维”③。这也未免太“合理化”了。月氏，乃至匈奴，跟夏人都是没有什么血缘关系的。

案：王国维先生曾论述“大夏”是由东方西徙的古族（但他没有说其即禹夏之族），后来西徙 Bactria 而称吐火罗。他说：

---

① 刘起釪：《古史续辨》，中国社会科学出版社，1997 年，第 186 页。

②③ 参见徐中舒：《先秦史》，巴蜀书社，1992 年，第 45 页。

大夏本东方古国。《逸周书·王会解》云:“禺氏,騊駼;大夏,兹白牛;犬戎,文马。”又《伊尹献令》云:“正北空桐、大夏。空桐与禺氏(即月氏)、犬戎皆在近塞,则大夏一国明非远夷。”①

案:此西夏与月氏等并提,当与月氏等同样曾居留祁连一带或更北(然而未居祁连敦煌前,此等古高加索人种当由中亚迁入)。

“大夏”亦与“昆仑”相关。

《史记·封禅书》云:“齐桓公西伐大夏,涉流沙。”此本《管子》佚文。《吕氏春秋·古乐篇》:“伶伦自大夏之西,乃至阮隃之阴。”《汉书·律历志》、《说苑·修文篇》、《风俗通·音声篇》同纪此事,“阮隃”皆作“昆仑”,昆之为阮,声之近(《说文》阜部阮“读若昆”),仑之为隃,字之误也。②

他综合二说,指出未西迁的大夏“当在流沙之内,昆仑之东,较周初王会时已稍西徙”。《穆天子传》里的“西夏”西距昆仑(和田南山)二千又二百里,“与《管子》、《吕览》所记大夏地望正合”。然而《山海经·海内东经》说:

国在流沙外者,大夏、竖沙、居繇、月支之国。(328)

西胡白玉山在大夏东。(329)

①② 参见《王国维论学集》,傅杰编校,中国社会科学出版社,1997年,第132页。

这“大夏”应是已西徙者。王先生说，此与周、秦间故书不合，“此出汉通西域后所附益，非其本文矣”①。这倒不见得。战国时期大夏与月氏等古高加索人种至少有一部分已迁至西域。公元前1世纪至2世纪则至吐火罗斯坦——巴克特利亚与土著融合称 Indoscythian，或别为“王族”，但都不是华夏人甚明。

钟山，烛龙，也在西域？

我们看《西山经》峚山（密尔岱山）之后，泰器之山、槐江之山之前，有“钟山”。此山联系着昆仑（槐江之山也可“南望昆仑”）。从地望和读音看，最可能指“舂山”。

钟山：舂山：葱岭：边舂之山——帕米尔高原“中心山”

《海内西经》又说：“流沙出钟山，西行又南行昆仑之虚，西南入海黑水之山。(292)虽有脱落紊乱处，却证明钟山联系着昆仑、流沙。

凡是不赞成《山海经》、《穆天子传》“舂山：边舂之山”指葱岭，“大（泑）泽”指罗布泊的学者，大都赞成钟山即舂山指帕米尔高原某峰。

但是其下所述神祇（如鼓与鵕鸟）却像东部夷人集群大神，所以也颇多学者将钟山定为崇（嵩）山。

① 参见《王国维论学集》，傅杰编校，第132页。

钟山∶崇山∶嵩山(少室之山)

其理由亦颇充分。我们很感犹夷。这里只好就其所粘连的“昆仑”对其神话略作解绎。《国语·周语》:“昔夏之兴也,〔祝〕融降于崇山。”崇山、钟山一音之转,韦昭注说就是阳城附近的嵩山。闻一多《伏羲考》说“钟山”本在北方(《神话与诗》第41页)。他怎么没想到“钟山∶春山”却可能在西北?崇山,韦注说:“崇,高山也。夏居阳城,崇高所近。”历史化的趋向把它移到了夏周的核心活动区。

【葱】	tsʻuŋ	清东	
【钟】	ȶǐwoŋ	章东	
【章】	ȶiɑŋ	章阳	
【春】	ɕǐwoŋ	书东	
【崇】	dʒǐwəm	崇冬	
【嵩】	sǐwəm	心冬	(以上据郭锡良)

读音相去都不很远,起码基本叠韵。

但是,有些材料又说,崇山在南方。像《书·尧典》“放驩兜于崇山”,孔疏说在“衡岭之南”。所以《大戴礼·五帝德》说:“放欢兜于崇山。以变南夷。”文崇一说,《越绝书》、《管子》、《吕氏春秋》等“也都把祝融放在南方”①。更引《海外南经》为证:“南方祝融,兽身人面,乘两龙。”如上,祝融被祀为楚祖,可能见于《楚

① 文崇一:《楚文化研究》,民族学研究所,1967年,台湾南港,第3页。

帛书》①。但这可能只是民族迁动、文化游徙的结果。

须知，《山海经》的钟山也多少具有“宇宙山”的神话地位，其实际地望却颇为游移。

《海外北经》钟山，有“烛阴”（冥土龙）居其下（230）。

《大荒北经》则作“章尾山”，在“西北海之外，赤水之北”，有烛龙（太阳龙）“是烛九阴”（438）。闻一多等说“钟：章”一声之转，尾者焜，言其火焰熊熊，有若火山。《洞冥记》就说：“东方朔北游钟火山，日月不照，有青龙衔烛（指烛龙），照山四极。”他暗示钟山即崇山（嵩高山——中部世界中心）。它即令“移”到西北，也颇似“中心山”。

到《淮南子·地形》里烛龙又在“雁门北”，而被“委羽之山”所蔽而“不见日”。高诱注“委羽”是北方山名。既非东北，又非西北。如果就祝融（烛龙）为东北夷先祖颛顼之“佐”而言，他显然是东北凛冽的雪山（或冠雪火山）之神——以后又随着“帝高阳”南下成了楚（王族）先祖、尊神，而见于《楚帛书》、《楚辞》等等。他的不确定性或游动性太大了！

闻一多怀疑韦昭的“嵩山”说，因为《西山经》还有钟山：“钟山之神其子曰鼓……”他说：“钟山本在北方，祝融是颛顼的孙子，颛顼是北方之神（引案：应是东北方），所以祝融本当在北方。”为什么又到了南方呢？“钟山之神烛龙的儿子——鼓化为鵕鸟，大概即祝融的后裔迁到南方（引案：鵕鸟指帝俊，应在东方），征服了南方的淮夷而占其地的故事”②。鵕鸟，作为钟山神（鼓或祝融）之“子”，可能暗示祝融也有鸟的化身，跟东夷祖灵鸟

① 参见饶宗颐：《荆楚文化》，史语所《集刊》第41本第2分，1969年，台北，第274页。

② 闻一多：《神话与诗》，古籍出版社，1954年，第41页。

甚或西域的“赤乌氏”相关(参见《楚辞与神话》,第 269 页);我们还有诠释(参见“混沌英雄”章“葆江”节)。从此可见祝融作为创世大神,东南西北都牵涉到了,其原生地很难确定(最可能跟太阳神“炎帝”直接关连),而“世界山”的钟山也因而“游走”起来。但《山海经》那被“西移”的钟山却与“春山:边春之山”叠合殆可无疑。

例如,《海内西经》说:“流沙出钟山,西行又南行昆仑之虚,西南入海黑水之山。”(292)

这里的叙述极混乱。如果钟山确指“春山:葱岭:Pamir”的话,流沙仍是塔克拉玛干沙漠,昆仑之虚是和田南山;尽管方向不对。

但是注疏多说此处“流沙”指甘肃玉门关西的巴音郭楞州东部沙漠。有的把它的范围缩得更小。像郭璞注说,今西海居延泽,又《尚书》所谓“流沙”者,“形如月生五日也”,即“月牙泉”(其规模极小,地望亦有争论)。杨慎补注,形如半月,如唐人所唱“江畔洲如月”。

郝氏笺疏引《吕氏春秋·本味篇》汉高诱注:“流沙在敦煌郡西八百里。”又《水经·禹贡山水泽地所在》:“流沙地在张掖居延县东北。”

其实都不像“流沙—钟山—昆仑”那样的大势比较明确。所以定钟山为葱岭大体是对的。

至于钟山之神,“烛龙:祝融”是可对应的(尽管在一定时期又是“分立”)。

【烛】ȶĭwŏk 章屋　　【龙】lĭwoŋ 来东

【祝】ȶĭəuk 章觉　　【融】ʎĭwem 余冬

（以上据郭锡良）

在神格上,"烛龙:祝融"都可以是太阳神、火神、冠雪的火山神或雷(火)神。

"烛龙:祝融"都曾化身为火蛇或"太阳龙"。

金文《邾公钘钟》铭 有"陆终"。王国维说应即"陆蠭",字从二虫,"即陆终也"(《观》3·894)。郭沫若进一步"疑即祝融"①。融、蠭从"虫",蛇虺之象。闻一多云即《山海经·东山经》状如黄蛇的"鰧鳙"(《神话与诗》第39页):

> 独山,其上多金玉,其下多美石。末涂之水出焉,而东南流于沔,其中多偹蟰,其状如黄蛇,鱼翼。出入有光,见则其邑大旱。(104)

"出入有光",因为它浑身是火,是"太阳火","昭明有融"(《诗·大雅·既醉》)而兼为太阳神(太阳过分炽烈则"大旱")②。

文崇一曾企图给出祝融(烛龙)从兽(龙)到人,从神话到传说到历史的几个阶段:

兽(龙)祝融＞神祝融＞人(帝)祝融＞祝融八姓③

① 郭沫若:《金文丛考·金文所无考·三皇五帝》,人民出版社,1954年,第43页。

② 参见杨宽:《中国上古史导论》(简称《导论》),《辨》7·上·314～315页。

③ 参见文崇一:《楚文化研究》,民族学研究所《专刊》之12,1967年,台湾南港,第8页。

森安太郎还力证祝融与“闪光电火”、与“雷”相关，因为“用金蛇比喻电火”，是中外都多见的①。他认为，“融”从虫（蛇虺），而

【祝】ȶiok　　【灼】ȶiok　　【焯】ȶiok（森安氏）

诸字音通，“可见祝融是灼热的蛇，即火蛇”②，这跟前引“祝融：火龙”诸说基本相通。

前引《东山经》祝融或化身为“蜂蠕”——黄蛇，森安氏巧妙地引用《穆天子传》（卷五）：

> 献酒于天子，乃奏广乐。天子遗其灵鼓，乃化为黄蛇。

可见“鼓”可化蛇，而鼓有“雷鼓”、“天音”之称。那么，这能够化为“灵鼓”或“雷鼓”的黄蛇很可能就是蜂蠕，就是祝融的一个化身；似乎也跟钟山之神“鼓”有关。

叶舒宪说，作为生命符号的闪电，古写为 即“申”，S形为蛇（中夹“雷”之“实体”），像“虹”一样，它也有沟通“天/地：阳/阴”之气的功能（详见《周易的文化解码》）。这在创世神话里演绎为“祝融：重黎”的沟通天地或“分开—连接”天地。对应着《国语·楚语》所说颛顼“乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民”（下·563），《山海经》不但说——

① 〔原注〕参见〔日〕柳田国男：《桃太郎的诞生》。

② 〔日〕森安太郎：《黄帝的传说·祝融考》，王孝廉译，联经出版公司，1988年，台北，第17页。

> 颛顼生老童，老童生重及黎。（《大荒西经》，402）
> 颛顼生老童，老童生祝融，（《大荒西经》，395）

证明着"祝融：重黎"间可换位关系，而且说——

> 帝（颛顼）令重献上天，令黎卬下地。（《大荒西经》）

证实了"祝融：倏蟜：重黎"作为"太阳龙：火龙：雷电蛇"沟连天地、中介神人的重要作用。

又者，烛龙的"直目正乘"，而与"一目人"相干（此语读成一颗"直目"正值于面中，参后），而且又牵涉蜀先"蚕丛"和氐系"戈基人"的"纵目"。四川广汉三星堆商代晚期青铜人面长着圆柱状目睛（参见插图 76 之 1、2），也有人说与烛龙相像。那件争议更大的长着"盘羊角"的柱上"爬龙"（参见卷首彩图），更有人联系上了"祝融（烛龙）—蚕丛"族团[①]。而长着"纵目"，鼻上镶嵌着"夔龙形"或"云卷形"饰的青铜人头像（参见插图 76 之 3 和卷首彩图），更有些像"直目正乘"的人面龙身的"祝融"或人格化的"烛龙"。这就使得事情更加复杂。

《海内经》还说，炎帝之妻，赤水之子"听訞"生子孙炎居—节并—戏器—祝融，"祝融降处江水"——有人以为指的是岷江。而《蜀王本纪》说："蚕丛始居岷山石室中。"这样祝融就入蜀与蚕从崇拜叠合起来，并且在"纵目：突睛"上一致[②]。有人还说岷山就是昆仑或昆仑母型，当然说不过去；但岷山曾成为巴蜀的

---

① 参见屈小强、李殿元、段渝：《三星堆文化》，四川人民出版社，1993 年，第 185 页。

② 参见屈小强：《三星伴明月——古蜀文明探源》，第 35 页。

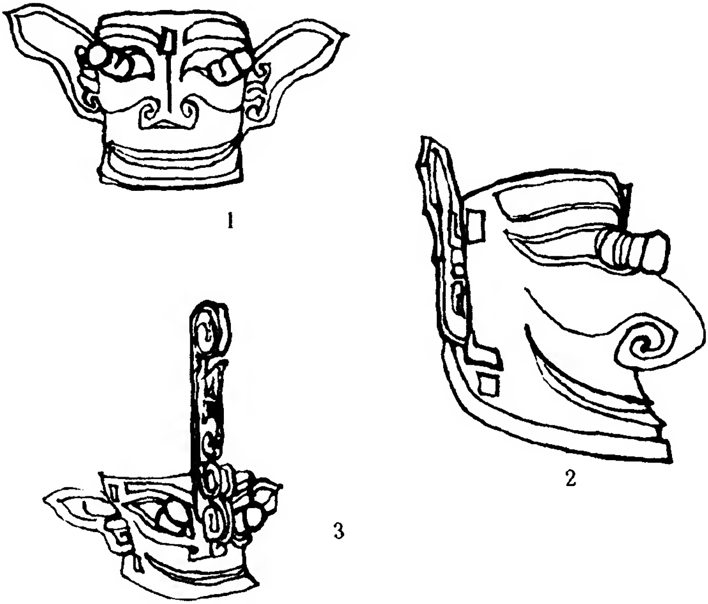


图 76　柱状目睛青铜人面

（四川广汉三星堆商代晚期 1 号祭祀坑出土。1. K2②：148，A 型；2. 图 1 之侧面观；3. 镶鼻柱睛人面。）

柱睛人面在成都平原出现，首先关涉到的就是蜀先“蚕丛”和后来入蜀的“戈基人”的“纵目”。鼻间装有“夔龙饰”，或称为“兽面具”，不妥；或以“升起”的是“云气”，也很可疑。它同样是目睛柱状突起，加上那件长着盘羊角的青铜爬龙柱（参见卷首彩图），更令人想到“直目正乘”的人面烛龙。

“世界中心山”，则是可能的。

而钟山之子“鼓”，人面而龙身，袁注引《海外北经》来解释：

钟山之神，名曰烛阴（烛龙）……其为物，人面蛇身。

确实是再合适没有。跟《穆传》鼓化黄蛇也暗合。前此，闻一多《伏羲考》说《山海经》里鼓或烛龙所处的“钟山”都是火山，因为烛龙是火山神（《神话与诗》第40页）；而昆仑丘附近恰有火山。

但何以龙身却称“鼓”呢？窃以为此与“鼍鼓”相关。这是跟祝融兽化黄蛇（倏蟰），黄蛇能变灵鼓（雷鼓），因而祝融可能化作雪山之蛇、雷火之蛇相合的。鼍（扬子鳄）在上古时代的分布不超过北纬36°，西域自然看不到，移用此神话时遂依自己的时空条件来“理解”并更改为蛇。蛇皮也可蒙鼓。上古蟒皮鼓已见于出土文物。死的蛇皮鼓当然可变活的黄蛇。《山海经》岷山多鼍（见《中山经》），即扬子鳄。这样，鳄龙就与“鼓”挂上了关系（古人复以鳄皮蒙鼓，不但见于《说文》等，也有出土实物）。《大荒东经》说以夔皮冒鼓，“橛以雷兽之骨”（361），也与此相关。这样，“鼓”就通过“鼍”跟“夔龙”之类发生了关系，而不仅仅与“舜：俊”之父“鼓”（瞽瞍）相关（请参看黄帝“战鼓败蚩尤”节）。但是，无论“鼓：瞽叟”或“鼍（鼓）：夔龙”，它们的故事都奇妙地被“移置”到西域。前面引用《穆天子传》，天子灵鼓（雷鼓）化为黄蛇，跟“鼓：（烛）龙”互化相合，也证明着西域有此神话，当然更可能由东方“移用”——西域无鳄，鼍被更改为“蛇”。

所以，“夔龙/夔鼓/鼍鼓”神话就西域而言，较可能是外来的，是由中原北上西去的。如上所说，“鼍：扬子鳄”在历史上只在北纬36°以南地区发现，现代则更向南移（湾鳄或马来鳄只在岭南地区发现）。西域，甚至整个大西北地区，它们的“原生龙”

肯定别有母型(例如蛇或蜥蜴)而不会是鳄鱼。任何以鳄类为龙的模特的理论都必须考虑这个事实(请参看《周易的文化解码》)。“鼍:鳄”的西域化就是“蛇:蜥”。“黄”是钟山“黄帝之宫”或黄帝的“圣色”。黄蛇就是黄龙,跟灵鼓的神性是相合的。《新约》里说,耶稣把手杖变成了蛇。如果从理性主义、自然主义神话学看就毫不稀奇:北欧人用冰冻的蛇做手杖,到了春天,当然“杖化为蛇”,蜿蜒而去。同理,春天的雷鼓轰鸣“惊蛰”,冬眠的蟠蛇苏醒,“更生”,随着雷声而扭舞,鼓于是变化为蛇——这似乎比前面说“蒙着蛇鳄皮的灵鼓‘复活’为黄色神蛇”更加“合理”一些。

烛龙神话的原生地实在太难确定。仅就上文看,就几乎涉及“四方”(仅举主要理由)。

东(北)方——祝融为颛顼之佐①,烛龙为其化身②

南方——颛顼(高阳氏)与祝融南下而为楚祖(因其见于《楚帛书》等,有人以为其原生南方③)

西北方——祝融或称“炎神”,属炎帝系统

北方——有些学者据《楚辞·招魂》及《大招》“逴龙”等以其为“冰川”或“极光”现象

我们介绍过,有些学者(如日本的斋藤,中国的刘文英、张明

① ② 详见闻一多:《神话与诗·伏羲考》,古籍出版社,1954年;杨宽:《中国上古史导论》、《古史辨》7,上;参见萧兵:《楚辞与神话·伯庸祝融日神考》,江苏人民出版社,1987年。

③ 参见文崇一:《楚文化研究》,民族研究所专刊,1967年,台北南港,第3～4页。

华等)以为其即“雁门北”之“北极光”。从总体看，次于《西山经》的“钟山”与《穆天子传》“舂山”只是一音之转，应指“葱岭：Pamir 高原”而与“边春之山”相映照无疑。葆江(葆光)被鼓与钦䲹杀于昆仑之阳，分明是西域“鸟体”混沌解破神话。峪崖与瑶圃、瑶池相干。那么，“钟山：葱岭：舂山”的烛龙应活跃于西方。

案：前引《淮南子·地形》说：“烛龙在雁门北，蔽于委羽之山。”(似乎应在雁门西北)

这“委羽之山”跟“群鸟解羽之野”相似，依希罗多德的看法，“委羽”与“解羽”说的无非是飞雪(我们以为也可能是“鸟岛现象”)。普林尼《博物志》说：

〔在独目人附近〕有烈风之山和终年飞雪如羽毛而被称为 Pterophorus(羽毛的)之区；那是被自然判了罪的世界之一角，埋在阴沉黑暗中，毫无生意，只有冰冷的北风之胎(Aquilonis Conceptacula)。(孙培良汉译)

这“羽毛之区”用来解释“委羽之山”或“解羽之野”都是很合适的。“北风之胎”(Aquilonis Conceptacula)也很像不周山的“风穴”。这些都是西域景观，都是雪山的意象。烛龙的“直目”，似乎“正乘”于面部当中，我们在《中国的文化精英》里猜测它可能也是独目之龙，“面有独目，正乘其中”(第 565 页)。而“独目人”(狄：鬼方)正是西域交通的关键，是几乎是唯一可以“证死”的先秦时期东西方有文化碰触的依据。然则“烛龙”又可能是北狄的雪山龙、雷火龙(匈奴犹拜龙蛇)。

孙培良也觉察到委羽之山不只一处，而“雁门北”跟今地的“雁门”不一样，应该依《山海经》叙次，“雁门北的烛龙就是《大

招》中'北有寒山,逴龙絶些'之逴龙,也就是《海外北经》'钟山之神,名曰烛阴'〔之烛阴〕,那就远在西北方的一目国以西了"①。换言之,按照地望,"钟山"也可以是"舂山:边舂之山",即帕米尔高原,那里也够寒冷的。作为"雪山龙","烛龙:烛阴"冬眠(生—死—生)神话确颇可能跟昆仑—天山—阿尔泰山的"塞:斯基泰/北狄:一目鬼国:匈奴先民"的原始崇拜联系在一起(他们都崇拜游牧民族特有的龙,其意象或为蛇蜥龙,或为天马龙,参见专节)。范明三曾大胆猜测:

> 我还怀疑中国西方古族的烛龙神话除来源甘肃新疆一带常见的红色山脉观感外,可能也有来自伊朗高原的古代弗栗多蛇即火龙形象的影响。②

其他材料也似乎暗示:烛龙所在的委羽之山跟"西北(天门)辟启"的"不周山"相当或相接——这里是通气的"天门"(不知道是否指"天堂/人间/地狱"三元世界的特种通道)。

《楚辞·天问》问道:"日安不到?烛龙何照?"这个地方(天门?地下?),为什么太阳不来却要烛龙来代照呢?纬书《诗含神雾》似乎在回答这个质问:"天不足西北(这分明讲的不周山),无有阴阳消息(似乎说这里是不分昼夜、不见日月的"黑洞"),故有龙衔〔火〕精以照天门中也。"这导致"天不足西北"或"西北辟启"的不周之山,原生地也在西域,跟"委羽之山"相应。

---

① 孙培良:《斯基泰贸易之路和古代中亚的传说》,《中外关系史论丛》,第1辑,1985年,第18页。

② 范明三:《中国的自然崇拜》,香港中华书局,1994年,第12页。

又者，烛龙“是烛九阴”，所以叫做“烛阴”。

前引《海外北经》：“钟山之神，名曰烛阴。……其为物，人面蛇身，赤色，在钟山下。”(230)

下文紧接就是“一目国在其(钟山：烛龙)东”，可见“钟山：舂山”还在“一目：北狄：鬼方”某个活动地域的西边，可列于“大昆仑”文化区之内。

但汤惠生前引文以烛龙为证，说《山海经》和“萨满教中宇宙山底的地狱，往往以蛇来象征”(《中国社会科学》1996.5:181)，是很独到的。但我们还不能完全决定烛龙所在是否“葱岭—昆仑”的第三元世界(地狱)。

这涉及烛龙的深层意蕴。有如上说，“烛龙：祝融”确实不但音义相关，而且都是“人面蛇(龙)身”，都是“蛰居”或“滞留”地下，不时照亮幽冥世界的“阴森的太阳”。蛰伏，它是地下或暂死的太阳；跃出，它又是重生并照耀人间的旭日，就好像雷鼓未鸣时冬眠的“黄蛇”那样。不妨复引《大荒北经》：

> 西北海之外，赤水之北，有章尾山。有神，人面蛇身而赤，直目正乘，其瞑乃晦，其视乃明。不食不寝不息，风雨是谒。是烛九阴，是谓烛龙。(438)

前说，章尾(或章烺)或是“钟：舂”的析音，或与“钟：舂”一声之转。烛龙是火龙，是雷火之龙，太阳火之龙。这“赤龙”便是“黄蛇”的尊化。

但这条“身长千里”(郭注)的巨龙又是“静止”和“永生”的，象征着“死亡”又象征着“不死”的。因为“烛阴或烛龙的突出特色是司掌白天和黑夜的交替，‘视为昼，瞑为夜’，兼具黑暗与光

明两重神性，这其实是冥间太阳神和生命神的特性”①。叶舒宪把“申：电”的甲金文 当成生命符号，在这个意义上说是对的。

前引《山海经·海外北经》说，“钟山”之神名烛阴；“其为物，人面蛇身，赤色，居钟山下”(230)。因为烛阴似指阴性之蛇而居作为世界山的钟山地底，所以或以为它象征的是萨满式三元世界的“冥界”。

还有人认为它就是马王堆《帛画》水下世界部分蜿蜒在海神兼冥神“禺彊：玄冥”身上的巨蛇。

但它在《大荒北经》里变成了“烛龙”，而栖息在“西北海之外，赤水之北”的章尾山，形象是“人面蛇身而赤，直目正乘，其瞑乃晦，其视乃明，不食不寝不息，风雨是谒”(438)。它烛照着九阴，俨然太阳龙，睁眼“看”就是光明，闭眼“瞑”便是晦暗，风神雨师都要拜谒它。看来在“天/地：明/暗：善/恶”二元对立的变化中，它的象征或物化形式也是能够转换生成的：

太阳龙——烛龙——天空：光明——生命
冥土龙——烛阴——地下：黑暗——死亡

讲了“烛龙：烛阴”，再简述钟山之“钦䲹”(详细讨论见“混沌英雄”章)。帕米尔有鸟神话。跟“鼓”同谋杀葆江的钦䲹神格颇高，异名甚多。

钦䲹(《山海经·西山经》)

---

① 王昆吾：《中国的早期艺术与宗教·论古神话中的黑水、昆仑与蓬莱》，东方出版中心，1998年，第100页。

钦駓（《后汉书·张衡传》唐李贤注引）
堪坏（《庄子·大宗师》）
堪邳（《庄子》崔本）
钦负（《淮南子·道应》）

《庄子·大宗师》说，得“道”者能成仙为神，克成大业，“堪坏得之，以袭昆仑”，袭，陈鼓应译为“掌管”，指称承袭，恐怕不对。袭者，袭击，即指与“鼓”联手攻击“昆仑：天山”之神“葆江”于昆仑之阳，使其丧失混沌本性之事（参见“混沌英雄”节）。

这里确实可能有取而代之的企图。它也确实有资格。《大宗师》与堪坏平列的得道者有：

狶韦氏/伏戏氏/维斗/日月/冯夷/
肩　吾/黄　帝/颛顼/禺强/西王母/
彭　祖/傅　说

——皆位格甚高者。

钦坏，《大宗师》司马彪注：“神名，人面兽形。”跟鼓的“人面龙身”相应。事迹不明。

疑“钦䲹”、“堪坏（坯）”、“钦駓”合音大略为：

锲：刻：刲：劂

言其爪牙尖锐锋利，或如鸟嘴之形，所以能啄杀“葆江：帝江：混敦”（葆江即帝江即葆光，“千面浑沌”之一相，参见专节）。

其死后化身亦是喙爪尖利之猛禽。

钦䲹化为大鹗，其状如雕而黑文白首，赤喙而虎爪，其音如晨鹄，见则有大兵。(42)

正因为它凶猛强鸷，有如“战神鸟”，所以“见则有刀兵”。我们记得“昆仑—帕米尔”一线富有以雪山鹰鹫为母型的能够执食羊豕鹿的神话大鸟，如槐江之山或诸毗，“槐鬼离仑居之，鹰鹯之所宅也”(45)。《穆传》说春山有执羊豕的巨雕。而鹗鸟之“鹗”，《玉篇》读为鹯，卫挺生说就是雪山的“髭兀鹰”。

上古西域土著崇拜兀鹰。据贝格曼(Bergman)1939 年报道，他在罗布泊地区发现，上古时代的人用涂染红色的箭跟兀鹰的下颏骨“陪葬”①。鹰雕从来都是游牧民族的好帮手。萨满的“动物祖先”或至高神也是鹰。

沙漠综合症:《山海经》幻景的成因

对于《山海经》中出现的众多神兽怪物，我们不想(不需要、不应该、也不可能)采用某种统一而机械的解释，而只是探索多元化、多视角、多维度、多层面诠释的可能。诸如：

对远方异域、“文化他者”的误认或曲解；

纯粹“神话学”的想象或夸饰(包含前进、后退，增删、组合，畸化、变形等等修辞手段)；

由于“好奇”或“轻信”引起的传奇性歪曲或畸变；

---

① 参见《新疆和中亚考古译文集》，新疆社会科学院，1985 年(原书未见)。

幻觉(包括巫觋使用致幻药物所造成的灵感或“启示”,山林沙漠海洋等特殊时空里的幻觉,以及心理—生理病变性反应);

等等。

后者,论者多已承认,滨海的仙山、幻景或奇观,多属“海市蜃楼”现象;沙漠里也颇多类似的空气热力变幻折射所造成的奇景,而且还要加上由于干渴饥饿疲劳等等所引起的主观性幻觉。横空疾驰的天马、飞龙之类就很可能是沙漠环境所造成的“沙市蜃楼”,主客观幻视。《山海经》颇详于西北风物,这一点尤值重视。

法国斯特拉斯堡国立大学图书馆,藏有大约是17世纪荷兰人制作的罗布泊地区的地图(参见插图77)。这上面有12个奇异的小生物画像。这不由得使人想起《山海经》和《山海经图》,及其种种神兽怪物。

法国人布尔努瓦对此做了介绍,地图拉丁文题注大意是:“在罗布泊和比利时地区,人们由于被一些不可思议的幻影和异常可怕的瘴气迷住而产生的一种观念。”照布尔努瓦的描述:从北到南,从沙州西北开始,画着一只有翼动物,山羊角,长尾巴,鸭嘴;从沙州往南,有三对略同的生物。

〔它们〕都执一根顶端有尖齿的叉棍。尖齿是弯的。其中的一个使人想到中世纪—文艺复兴时期的雕刻和雕塑中带叉鬼魅的家族。另一对是混合的生物,都有双翅,一对角,没有蹄,但有一条人鱼一样的长尾巴(或蛇一样的长尾)。第三对中的一个〔有〕细长的爪,长嘴,另一个有翅膀。后两个是魔鬼。一个像鸟,有蛇样的尾和长嘴;一个是有短

图 77　绘有怪物的古罗布泊地图

（传 17 世纪荷兰人作，藏法国斯特拉斯堡大学图书馆，采自布尔努瓦）

这幅古罗布泊地图，绘有种种怪物和鬼魅，不由得使人想起《山海经图》。其题注点明，它绘出由于“幻影”或“瘴气”，亦即沙漠幻景和综合症所引起的幻觉。我们必须注意这种主客观交融的“幻影－错觉”在建构神话意象时的特殊作用。

爪和短角、椭圆形态的丑陋蟑螂。我们还可在别的地方找到其家族。最特殊的是有两副翅膀的生物。其中一个像只大蝴蝶，身体像只纺锤。最后一个有弯角（或者是触角），有

翅膀，身体像蝴蝶，有一条鱼一样的尾巴。①

布尔努瓦由此想起《山海经》和敦煌壁画里那些古怪的混合生物来。例如“鼓”式的龙身人面的雷神。钟山，沙漠发源地（作者也许采用钟山即春山指帕米尔高原之说），其山神也叫鼓……

署名生人的《羌海杂谈》描写塔克拉玛干沙漠所产生的海市蜃楼道：

> 大戈壁，东西横亘二三百里，南北亦百数十里。其质为最细之沙，中杂沙粒，与大漠同。漠中空气干燥，倘或风晴日暖，早晚远望，沙中山岗矗起，结为城郭宫室楼台殿宇，中有旌旗，有刀剑，有寸马豆人，各相驰骤，瞬息忽更，为树木，为骆驼牛马，狮象虎豹，又为中国人，塞外人，男女衣服，悉如其制。及迹至之，都归于无有。古书称昆仑之山，有五城十二楼，即此种云气，谓之“漠市”。蒙番（案指蒙古、西藏同胞）见者，诧谓佛国显灵，群焉膜拜而不能去。（据顾实引）

所以，除了使用迷幻药或酒精引起幻视幻听以外，鬼魅、“奇异动物”形象可能发生于沙漠恐惧—干渴综合症。

《法显传》已写道：

> 沙河中多恶鬼、热风，遇则皆死，无一全者，上无飞鸟，下无走兽。遍望极目，欲求度处，则莫知所拟，唯以死人枯骨为标识耳。（章巽校注本，第6～7页）

① 〔法〕布尔努瓦：《沙州、地图和鬼魅》，台建群译，《敦煌研究》1988年第2期，第59～60页。

《大唐西域记》更为具体：

沙则流漫，聚散成风，人行无迹，遂多迷路。……〔热〕风起则人畜昏迷，因以成病。时闻歌啸，或闻号哭，视听之间，恍然不知所至，由此屡有丧亡，盖鬼魅之所致也。（季羡林等校注本，等1030～1031页）

《西山经》所写天山之神帝江，摹拟沙暴或“原气”之旋舞，浑敦无面目而似黄囊，却生出六足四翼来，或说亦由观者因“热风”幻视所致。这些不是也可以让我们想起《西游记》里的种种怪物或妖神吗？

《史记·大宛列传》集解引裴矩《西域记》说：

〔盐水〕沙碛之地，水草难行，四面危，道路不可准记。行人唯以人畜骸骨及驼马粪为标验。以其地道路恶，人畜即不约行。

在这里常因干渴而发生幻视幻听。

曾有人于碛内时闻人唤声，不见形，亦有歌哭声，数失人，瞬息之间不知所在，由此数有死亡，盖魑魅魍魉也。(10·3175)

小说研究家已注意到，戏曲和小说《西游记》里的某些奇物、幻景、妖魔的描写根据的就是类似景象（参看我们的《西游记趣读》）。

《马可波罗游记》写到罗布（Lop）沙漠时，更准确而具体地

描绘了这种渴热引起的幻觉，特别是幻听和幻视。

> 这片沙漠是许多罪恶的幽灵出没的场所。它们戏弄往来的旅客，使他们发生一种幻觉，陷入毁灭的深渊。……在夜晚，他们又会听见一种声音，似乎大队人马在忽此忽彼的道路两边行进着，使人误信为同伴的脚步声，立即循声跟踪而去，走到天明，才发觉自己已经离开大路，陷入了危险的境地。这些幽灵有时在白天幻化出他们同伴的形象，呼唤他们的名字，并且极力引导他们离开正路。①

有时会发生类似海市蜃楼般的幻景：

> 据传，还有一些人在经过这片沙漠时，会看见一队武装的队伍迎面走来，赶紧趋避，以免受到袭击和抢劫；可是，这样一来，反而迷失了前进的方向，找不到原来的路径，悲惨地饥渴而死。②

当然有些是由于“鸣沙”现象所引起。例如，所谓“幽灵”会在“空中发出鼓乐齐鸣、管弦并奏的声音，有时又枪声大作，人喊马嘶，使旅客不得不采取密集队形前进”③。

这里的沙漠鼓声不仅由“沙鸣”，更可能由“沙暴”造成。前举《山海经·西山经》钟山（春山），山神之子曰鼓，“其状如人面而龙身”(42)；如果按之以《海内东经》雷神“龙身而人头，鼓其腹〔则雷〕”(329)，并且参照《论衡》雷公击连鼓的形状，那么此“鼓”也可以视为流沙地域的雷神，他以风沙巨响为雷声。

---

①②③ 《马可波罗游记》，第48页。

崟山：密尔岱山

《山海经》里还有个西域地名比较确定：密山（密尔岱山）。

《山海经·西山经》：

> 崟山，其上多丹木，员叶而赤茎，黄华而赤实，其味如饴，食之不饥。丹水出焉，西流注于稷泽，其中多白玉。是有玉膏，其原沸沸汤汤，黄帝是食是飨。是生玄玉。玉膏所出，以灌丹木。丹木五岁，五色乃清，五味乃馨。
>
> 黄帝乃取崟山之玉荣，而投之钟山之阳。瑾瑜之玉为良，坚粟（栗）精密，浊泽而有光。五色发作，以和柔刚。天地鬼神，是食是飨。君子服之，以御不祥。自崟山至于钟山，四百六十里，其间尽泽也。是多奇鸟、怪兽、奇鱼，皆异物焉。（41）

崟，郭注音密。郝笺说，《穆天子传》郭注，《文选·南都赋》和《天台山赋》李善注引此经俱作“密山”，盖古今字也。

丁谦、顾实、岑仲勉及莫任南等俱以为今之密尔岱。

春园《西域闻见录》记密尔岱山曰：

> 去叶尔羌二百三十里有山曰米尔台搭班（搭班，亦作“达坂”，回言“山”也）。遍山皆玉，五色不同，然石夹玉，玉夹石，欲求纯玉无瑕，大至千万觔者，则在绝高峰之上，人不能到。
>
> 土产犛牛，惯于登陟，回民携具乘牛，攀援锤凿，任其自

落而收取焉，俗谓之磜石，又曰山石。

徐松《西域水道记》说：

密尔岱山（旧作辟勒）……山峻三十许里，四时积雪，谷深六十余里。山三成，下成者麓，上成者颠，皆石也。中一层则琼瑶函之，弥望无际，故曰“玉山”。採者乘犛牛至其巅凿之，坠而后取，往往重千万觔。山与玛尔鲁克峰峦相属。玉色黝而质坚，声清越以长。

《穆传》中的玉山，岑仲勉说，亦即“密山”，也确有可能是和田的“密尔岱山”（参见《中外史地考证》上·27）。

岑氏注其原音如下：

【密山】

Mirdjai	密尔岱
Posgam bazar	波斯恰木
Asgansal	阿子汗萨尔

密尔岱盛产玉，可采瑾瑜之良。“据白鸟〔库吉〕言，密尔岱山必为阿子汗萨尔河发源之山岭，在珊达尔达板（Sandal Dawan）山脉之中（《塞外》2·74～75）。玉脉似以密尔岱为中心而分布于珊达尔达坂（Sandal Dawan）之西及东北，布隆萨尔之南”。（岑氏《校释》上·80）

章鸿钊《石雅》考证有关《山海经》等产玉之山云：

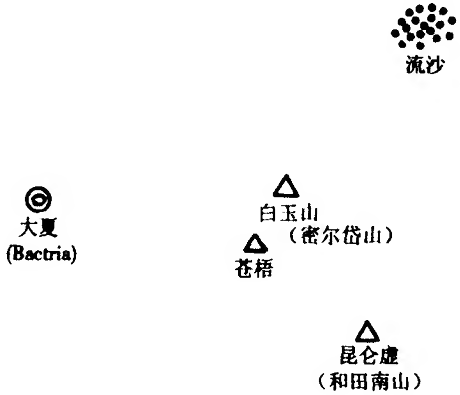
玉之知有水产者，殆始于汉通西域以后，前乎此者但知

有玉山而不知有玉河也。①

然而,《山海经》成书战国中前期,远在汉通西域之前,它不但确知新疆产玉诸山(这,章先生也承认),而且分明写到"玉河"。例如《西山经》峚山,"丹水出焉,西流注于稷泽,其中多白玉"(41)。或说丹水即赤水,地望更众说纷迭,暂不管它。先秦人知有玉河,则可断言(参见《珍异篇·玉宝篇》)。

复案《海内东经》西胡诸国之后,"西胡白玉山,在大夏东,苍梧在白玉山西南,皆在流沙西,昆仑虚东南(疑应作"东北")。昆仑山在西胡西,皆在西北"(329)。这里的叙述虽然紊乱,但大方向是对的。最后一句或系注文羼入,意思是昆仑在"西胡"(犹言西域诸胡)西部而不是"以西"。

白玉山大概也指密尔岱山,即峚山。在大夏(Bactria)东是对的。但应在昆仑虚东北而不是东南。苍梧是另一山,"非南海苍梧也"(郭注)。这里的流沙自然是塔克拉玛干沙漠。大致是:



① 参见章鸿钊:《石雅》,上海古籍出版社复印本,1994年,第9页。

王国维《观堂集林·西胡考》说："《海内东经》云：'西胡白玉山，在大夏东。'又云：'昆仑山，在西胡西。'白玉山及昆仑山，即今之喀喇昆仑。'"①这，大概参考了他所尊敬的沈曾植的考证，所谓"喀喇昆仑"略指"山系"或"地区"，更准确的界定是密尔岱山与和田南山。以静安先生的矜慎，尚不得不承认《山海经》昆仑文化区已远涉西域（当然他以为此系前汉人所附益，又保守了些）。

而误入《海内东经》的西胡白玉山，又可能就是《穆天子传》的群玉山。

若非群玉山头见，
会向瑶台月下逢。

所谓西王母玉山就在这一带。虽然《穆传》西王母之邦远在其西北。《三国志·魏志》裴注引《魏略》说："大秦西有海水，海水西有河水，河水西南北行有大山，西有赤水，赤水西有白玉山，白玉山西有西王母。"撇开它"全盘西化"的混乱不谈，这白玉山显系群玉山，即《山海经》之白玉山，或"挛山：密尔岱山"。所谓大山，如郝懿行所说，"盖即昆仑也"，指和田南山。

郭注"白玉山"，引《汉书·地理志》，昆仑山在临羌西，又有西王母祠也（《志》云西王母石室）。此"昆仑"即指"祁连"，为昆仑的母型之一。西王母石室，盖羌人纪念其光荣先妣，或说引进西域神王而祠之。不能因为金城郡临羌西北至塞外皆有西王母石室，而否认叶尔羌—塔什库尔干以北一线亦有西王母遗迹。

① 参见《王国维论学集》，傅杰编校，中国社会科学出版社，1997年，第129页。

三危与南北人种

《书·舜典》说舜"窜三苗于三危"(上·128)。伪孔传:"三危,西裔。"孔疏引《禹贡》言雍州,"三危既宅,三苗丕叙",说从此可"知三危是西裔也"(上·129)。案《书·禹贡》有一节基本上是用韵文写的(这,跟间或使用四言韵语的《山海经》十分相似):

黑水西河惟雍州。
(1)弱水既西,泾属渭汭。/
(2)漆沮既从,沣水攸同。/
(3)荆岐既旅,
终南惇物,至于鸟鼠。/
原隰底绩,至于猪野。/
三危既宅,三苗丕叙。(上·150)

伪孔传说:"西裔之山,已可居三苗之族,大有次叙(序)。美禹之功。"(上·150)

孔疏略采《汉书·地理志》杜林说:〔三危〕地在燉煌郡,即古瓜州。昭九年《左传》:先王迁梼杌(等)于四裔。故允姓之奸居于瓜州。杜预云:允姓之祖,与三苗俱放于三危。瓜州今燉煌也。郑玄引"地记书"云:三危之山,在鸟鼠(山)之西,南当岷山,则在积石之西南。

这样表示它是赞美大禹治水并服苗、"移民"的事业,是"颂体",故以韵语出之。《禹贡》还有几处用韵,但不像这里明白、齐

整。这，继承《诗经》传统，上古书辞，力求简括、整饬、铿锵，以便记诵、流布，跟初民喜用“成均”之辞传语、记事、教人相关。《老子》如此，《山海经》也如此，其间颂美向善之辞发自胸臆，情不自禁而出口成章，斐然文采，一唱三叹，也在情理之中。

所谓“窜三苗于三危”，有些史家是不相信的①。

还有人认为“三危”无非洞庭、彭蠡二湖之间山地，窜三苗云云不过“窜群苗于荆扬之间的群山”②。所谓“北三危/北三苗”之事至少在地理上是太远隔了。其他异说尚多，略。

郭沫若叙述“三苗”(或是三个部落)与“黄帝后裔”发生冲突而后“三”分：

一是驩兜(头)，被放于崇山——可能是“黎”的先人；

一是“逃入西北方向的山岭，因而有舜‘窜三苗于三危’(在敦煌东南二十里)的传说”③；

一是逃向东南，如《史记·孙子吴起列传》所说，“三苗氏，左洞庭，右彭蠡”④。

这种三苗分为南北，北上陕甘，是跟半坡所见人骨富含“准南亚类型”因素相合的。许多史家都注意及此。

西安半坡仰韶文化遗址发现的60多具人骨，经颜訚先生测量分析后表明：总的特征属南方蒙古人种，与中国华南人的特征

---

① 参见赵光贤：《古代汉苗二族关系史辨误》，《历史研究》1989年第5期，第22～23页。

② 参见马少侨：《窜三苗于三危新释》，胡启望、李廷贵编《苗族研究论丛》，贵州民族出版社，1988年，第65～67页。

③④ 郭沫若：《中国史稿》，人民出版社，1976年，第1册，第121页。

较为接近①。宝鸡北首岭人骨也是这样②。颜氏的结论当初不免令人惊奇。

> 由于测量的数字与哈罗弗的华南近代组、车博克萨罗夫的印度尼西亚组基本接近，同时，结合头指数接近于宽头型，鼻指数接近于宽鼻型，眶指数接近于低眶型与突颌的各项体征来看，半坡组的体质形状，有较少部分接近于华北居民而有较多部分接近于华南现代的居民与南亚北面的居民。③

《西安半坡》报告人针对这种情况，提出三种可能，其中一种是，半坡人种，“其中一支是从南方迁来的，后来与北方来的人混杂而发生变异”④。

韩康信、潘其风也承认，半坡人“总地显示出与蒙古人种的现代〔南方〕和新石器时代的南亚类型比较接近的态势”⑤。但是他们不承认南、北人种的“分立”与“混血”，也不同意“将中原新石器时代的居民认作是由南方迁移北上的移民”⑥。他们认为旧石器晚期人类已客观地存在着类似形征，以后在南亚类型里“保存”或

---

① 参见颜訚等:《西安半坡人骨的研究》,《考古》1960年第9期,第37页。

② 参见颜訚等:《宝鸡新石器时代人骨的研究报告》,《古脊椎动物与古人类》第2卷第1期,1960年。

③④ 颜訚:《西安半坡·半坡人骨的研究》,文物出版社,1963年,第241、230页。

⑤ 韩康信、潘其风:《古代中国人种成分研究》,《考古学报》1984年第2期,第249页。

⑥ 潘其风、韩康信:《我国新石器时代居民种系分布研究》,《考古与文物》1980年第2期,第88页。

“发展”得比较明显、完整，半坡人等不过“承继了旧石器晚期人类的同类性状而已”①。然而，半坡—宝鸡型之外的新石器时代华北(例如甘肃)人，为什么不“承继”这类“南亚类型”性状呢？

我们觉得，新石器时代北方人种确实存在两种类型：

甘肃新石器人种——近(现代)华北 ┐
陕西新石器人种——近(现代)华南 ┘—蒙古人种

—┌淮北亚型
  └淮南亚型

有人试图从考古学文化的流变和迁播上论证“北三苗”之可信性。

长江中下游的石家河文化，或以为就是“三苗文化”②。

石家河文化、良渚(二期)文化约当所谓“龙山(文化)时代”后期，在尧舜禹递代或(早期)夏文化纪年范围之内。有人对陕西龙山文化，山西龙山文化、齐家文化和山东龙山文化，湖北龙山文化等时代内涵有相通处的遗存做了比较分析，发现：“它们(前者)的一些玉石陶器和某些信仰与习俗，同石家河、良渚二文化的颇为相似甚或相同。”③目前看起来虽然不甚周密，但这种比较、这种努力是必要的，可贵的，他们试图从此发现所谓“三

① 潘其风、韩康信：《我国新石器时代居民种系分布研究》，《考古与文物》1980年第2期，第88页。

② 参见俞伟超：《先秦与三苗文化的考古学推测》，《文物》1980年第10期；又见《先秦两汉考古学论文集》，文物出版社，1982年。

③ 杨建芳：《“窜三苗于三危”的考古学研究》，《东南文化》1998年第2期，第71页。

苗"在同期南北(考古学)文化趋同性里的独特诠释作用,暗示这是本来统一的"三苗文化"被"分割"于南/北的结果。这当然还要进一步讨论。

至于"三危"地望,《汉书·地理志》敦煌县下没有三危山。只见于注引杜林说。

《后汉书·西羌传》说,西羌之本,出自三苗,是羌姓之别。原来国近南岳(衡山)。"及舜流四凶,徙之三危,河关之西南羌地是也。滨于赐支(《禹贡》析支),至乎河首(指大积石山),緜地千里"(10·2826)。唐李贤注略同旧说:"三危,山,在今沙州敦煌县东南,山有三峰,故曰三危也。"(10·2869)大抵即千佛洞所在地,在党河旁,鸣沙山处。

"三危"在雍州,所谓黑水,又至于三危,还入于南海。这是《禹贡》的一大矛盾,一大难题。

有人认为,"三危"作为敦煌的一座山,只是山脉的"起点",它"迄于青海西藏之间,山脉交错,峰峰相连"①,所以不成熟的上古记载不免纷纭。

还有个"南三危"的问题,在此略作交代。

例如尹世积《禹贡集解》说,黑水有三,入南海者为澜沧江,这样"三危山"只能是"三崇山",其"一名三危,澜沧江(黑水)经其麓;有黑水祠,即古三危山,属横断山系怒山山脉"②。扶永发的《神州的发现》也曾就《山海经》和《禹贡》等书里"三危"在南方

---

① 参见窦景春:《古称三危与黑水之辨解》,《敦煌研究》1987 年,第 2 期,第 26 页。

② 尹世积:《禹贡集解》,商务印书馆,1941 年,第 53 页。

的可能性做了辛勤的探索①。兹略。

案："三危"的地望，往往随学者所定"黑水"之所指而迁动不已。正如李长傅所说：

> 关于三危之问题，则随黑水而定。如主张苏赖河为黑水，则三危在敦煌；如雅鲁藏布江为黑水，则三危在西藏（清康熙帝曰："三危犹三省，指喀木、卫、藏"）。如以怒江、澜沧江、金沙江为黑水，则三危在川、滇（案即《滇志》等所谓"三崇山"，参前引扶永发）。②

看来黑水非一处；"三危"虽主要指敦煌鸣沙山千佛洞所在之"三峰"，但古人确实曾因澜沧江为黑水而称三危在川滇（即所谓"南三危"）。《禹贡》也确有附会或假想因素，不能看得太死。《山海经》更加如此。它既有记实的成分，也不免于"想象地理学"的"牵累"。

如李氏所说，《禹贡》作者"因东部有江、河诸大水东流入大海，就假想黑水经雍州、梁州西界，南流入南海。又古代有窜三苗于三危之说，并说苗民在黑水之北（《山海经·大荒西经》："西北海外，黑水之北，其人有翼，名曰苗民。"），遂附会三危于黑水。"③但是"三危"确实与西北黑水相关。

我们根据上述"总体把握"而又区别对待的原则来处理《山海经》"三危/黑水"的问题。

---

① 参见扶永发：《神州的发现》，云南人民出版社，1996年；《古黑水与古三危考》，《云南民族学院学报》1995年第2期，第59～61页。

②③ 李长傅：《禹贡释地》，陈代光整理，中州书画社，1982年，第109、110页。

《西山经》："三危之山，三青鸟居之。是山也，广员百里。其上有兽焉，其状如牛，白身四角，其豪如披蓑，其名曰傲徊，是食人。有鸟焉，一首而三身，其状如鸨，其名曰鸱。"(54)

它的神话意味是很强的。"傲徊"，何光岳《南蛮源流史》等书以为就是西旅之"獒"，指藏犬，恐怕不对。这是一种类似旄牛的大动物(白身，《广韵》引作白首)，被神化了(参见专节)——西藏旄牛就有白色的，像印度人心目中的"白象"、"白牛"一样曾被当做圣兽。可看电影《红河谷》。

它之前是阴山、符汤之山，下文是骢山、天山，很难确定地望，但在西北，而且是北线西域通道之中，跟敦煌三危的牴牾是不大的。

以上讲的是"三危"的现实母型。就神话学而言，我们怀疑其与昆仑丘之"三成"有相同点，象征圜天之三层，同样是类萨满式"宇宙层次构造"理论表现，惜证据无多，兹略。

三危的"三青鸟"跟西王母的关系密切，如郭注所说："三青鸟，为西王母取食者，别自栖息于此山也。"

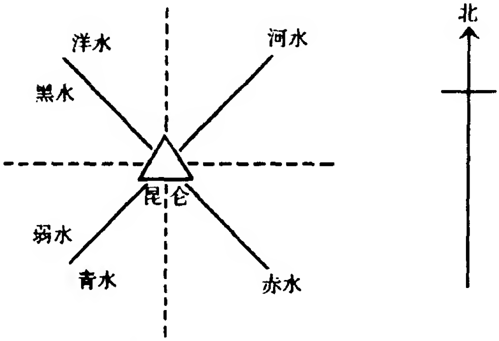
三危，由于"三"这个模式数字派生出与"三"相关的神鸟，它有几种"形态"：

三青鸟
三足乌(鸟)
三头鸟(参见离朱节)
三身鸟

《海内北经》云："西王母梯几而戴胜杖，其南有三青鸟，为西王母取食。在昆仑虚北。"(306)"三危"在敦煌；依《山海经》，西王母或在"玉山"(群玉之山：密尔岱山)，或在"昆仑之丘"(和田南山)；依《穆天子传》，则帕米尔高原东北，中亚锡尔河流域中游，跟敦煌三危没有关系——但这可能是敦煌三危人民在纪念她，以传说来纪念，就像临羌有"西王母石室"。我们怀疑这些都是羌人信仰的遗存。

昆仑神水与地下世界

《海内西经》载昆仑诸水所出方位，较《西山经》为详。



作为"神水"，这观念还较古老。河水没有改称"白水"。只有赤、黑、青三水有色。六水，还没有为了"整齐"，削为四水、五水。显见未受"五行"学说"污染"。也不像须弥山、伊甸园那样有严整的"四水"。但世界山及其四向"生命水"的观念已埋伏其中矣。

"昆仑"四水的历史地理学研究，前人已有辉煌成绩，然而依

旧迷雾重重。这不是本书重点，仅作背景性介绍。这里最大的困难是古地名的游动性。游动包含播化和移植，因此也就有了重叠（或曰“层积”）与错综。这又造成了模糊或混乱。

以前举“黑水”为例。如所周知，中国西部的大河，或水深流急，或积叶卷土，往往显得深黝不测——所谓“大白如黫”者也。再加上“混沌：昆仑”文化观念的影响（它们的含义之一就是“黑暗”），许多大河都蒙上“黑水”之名，弄得混乱不堪。其中很有名的就是喀拉乌苏（Kara〈黑〉usu〈水〉），或指某大水，或指叶尔羌河南段，它跟几条“黑水”通连，更造成鉴别的困难。

这里还有个“基准”定位的问题，即以哪一种或真实、或假设的“水源：山岳”当做坐标，例如以“酒泉南山”或者以“和田南山”来定位“昆仑”，结果就大不相同。

例如《禹贡》“导黑水至于三危入于南海”的黑水，很多学者认为就是《山海经》黑水，主要指的是疏勒河（尽管他们遭遇很多困难，例如不能既经敦煌三危又入南中国海）。

疏勒河发源于祁连山脉——这样就可以把黑水所出之“昆仑”定位于“祁连”——或者说出发于酒泉、敦煌间的“冥泽”（冥者黑也），以后西北流经安西、玉门关会合党河流入哈拉淖尔（Karanor，即“黑海子”，或说即“南海”）；东南则流经青海与大通河等连接而后入海。这条大河或断或续或移或住，古今也有变化，异名极多，有的仅指其某段，有的又与它河混淆。其名：

疏勒河（sarig，sira，原义为“黄”等）
苏赖河（“疏勒”异译，《重修肃州新志》等）
冥水（《汉书》颜注引应劭说，参见《太平寰宇记》等）
布隆吉尔河（Bulungir，义为“浑浊；暗黑”）
籍端水（《汉书·地理志》、《太平寰宇记》）

喀拉乌苏（Karausu，或 Kara Su）

锡拉古尔（《辛卯侍行记》等）①

独利河（《沙州都督府图经》，敦煌遗书 P2005）②

昆仑“弱水”的“真实”所指一般认为是“额尔齐纳河”。

这条河远出于肃北近蒙古的嘎顺诺尔与苏古诺尔。上段分称西河、东河，在额济纳旗境；中段名弱水；过合黎山至张掖者名“黑河”，因为它“连接”祁连，又被认为即“黑水”。但弱水应主要指“额尔齐纳”（Etsina）河③，即张掖河，又名“黑河”。《括地志》说：“羌谷河，一名合黎水，一名张掖河。”清徐松《西域水道记》说，今“弱水”过去既称“黑水”又指张掖河，汉儒或不知其“原为一水”而误分为二。胡渭《禹贡锥指》也说张掖河被“土人”称为黑河。因为“与黑沙流行，望之若黑水耳”。然而现代专家多以为此即古之弱水④，蒙古语称 Etzina⑤。

但是，更重要的，讲到“弱水”就不能不涉及“三元世界”（其实宇宙之“三元”构造并不限于萨满教），特别是以“水体混沌”为幽冥世界的三元结构宇宙观。我们觉得，《马王堆帛画》就有“三元世界”，以龟蛇为“幽都”或黄泉，同样的结构也见于汉代陶灯（参见插图 78）。

在《山海经》昆仑神话系统里，“弱水”有如环绕须弥的大瀛海（世界海）。如《大荒西经》：“昆仑之丘，其下有弱水渊环之。”

---

①② 参见李正宇：《籍端水、独利河、苏勒河名义考》，《西域研究》1991 年第 3 期，第 63 页。

③⑤ 参见张星烺：《中西交通史料汇编》，中华书局，1978 年，第 4 册，第 52 页。

④ 参见尹世积：《禹贡集解》，第 52 页。

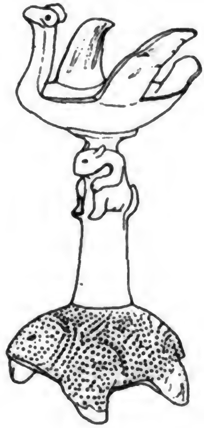


图 78　多层陶灯

（左：洛阳涧西七里河东汉墓出土；右：济源四涧沟新莽墓出土）

右面这件陶灯极其独特：最上是“光明”或“阳火”之金乌；中层是玉兔，可能代表“辅助光”之月亮；下层是龟鳖（或穿山甲）或蟾蜍，当然是黑暗之冥界。这极像萨满的“三元世界”。一般的陶灯也有“宇宙层次”的痕迹构造，不过失却了古趣，“综合化”的倾向明显，或说这是一种“常明灯”或“明烛”。实亦“生命树”，点缀着小生命。

这更为我们所重视。汤惠生等认为，“弱水”既在昆仑丘“下”，应即萨满“三元世界”里冥土的一种表象（我们觉得既然“环”着昆

仑山，使更像宇宙海）。

李道和认为“弱水”而“沈羽”，应即伯鲧所处的羽渊（这不一定）。不但是“冥界”，而且有如“水体混沌”，是能够创世的“原水”。这就比三界理论深入了一步。他说：

> 弱水既是幽冥之水，又是创世的原初之水（Primordial Water）。鲧禹从这原初之水中潜水造地，故而在神话宇宙模式中地下环流的弱水就是原初之水的翻版。①

他从“弱：溺”可通，证明原初世界曾经沉溺其中的洪水，实在就是溺水、弱水，从而“推知，广远无涯、不能浮物的弱水就是当初天下溺于其中的原初之水。而大地和整个宇宙又是从这水中创生”②，《老子》所说天下至弱为水，而力攻坚强，莫之能先，“这哲理或当来源于〔此〕神话”③，此意至新。不过我们觉得，“弱水”和“羽渊”，目前还不能证实其趋同，遑论合一。宇宙海跟宇宙山（弱水/昆仑）本来就有创世功能。环绕宇宙山的弱水是“水体混沌”的一种变体，万物可以从而团旋奔涌而出，有如“原气：混沌”，甚至有如“毁灭⇌再造”世界的大水（大水可以由昆仑山涌出），而不必是鲧禹回归的“羽渊”。作为宇宙海的弱水甚至可能养育“宇宙蟒”（参见下引《玄中记》等），或者“物化”为环绕昆仑（世界）的巨蛇，即所谓“蛇体混沌”，但是其间缺环一时无法补缀。

不仅弱水曾被视为神话学上“幽冥：死亡—再生”之水，就连在神话上与昆仑紧相联结的黑水也可能是“生命—死亡

---

①②③ 李道和：《释“巫”》，《民间文学论坛》1997年第3期，第16页。

—生命”永久循环之水。王昆吾精辟地揭示《山海经》里的黑水在“古人观念”中实在又是“夜间太阳或冥间太阳经行的路径”。他说：

《山海经》所描写的上述轮廓已很清晰地表明：黑水是一条从西北发端，穿过广袤的大地，最后流向东南大海的河流；是一条从死亡之国和黑暗之国出发，流向生命和光明的河流。①

这，如果跟下文就要讲到昆仑作为日月所出入的宇宙山之神话特质联系起来，就更有理论意义了——当然，我们决不放弃对这些神话山川母型的寻找，离开这种寻找，神话就成为虚无荒谬的无源之水，无根之木，无基之山了。

“弱水”之所以“弱”，现实地说，只是因为其浅、“散”，没有足够的浮力，如《庄子·逍遥游》所说，“水之积也不厚，则其负大舟也无力”；一旦进入想象世界，即成弱而不胜鸿毛，如《大荒西经》郭注及图赞所说：

弱出昆山，鸿毛是沉；
北沦流沙，南映火林；
惟水之奇，莫测其深。

《十洲记》说：“洲四面有弱水绕之，鸿毛不浮，不可越也。”《史记·大宛列传》索隐引《玄中记》也说：“天下之弱者，有

① 王昆吾：《中国古代的艺术与宗教·论古神话中的黑水、昆仑与蓬莱》，东方出版中心，1998年，第93页。

昆仑之弱水(焉),鸿毛不能载也。"(10·3164)《淮南子·时则》说,"自昆仑绝流沙、沈羽",庄逵吉说《御览》引注有:"沈羽,弱水,弱沈羽毛也。"如辛树帜先生所说,它处"沙漠之野,绿洲之中,散漫无力",不能通航或泛舟。完全是一种"现实主义"的解释。但在吴承恩《西游记》里却是流沙河,相当可畏。

八百流沙界,三千弱水深;
鹅毛飘不起,芦花定底沉。

唐人柳宗元《愚溪对》也说:"西海有水,散涣而无力,不能负芥,投之则委靡垫没,及底而后止,故其名曰'弱水'。"

当然,关于弱水之"弱",解说还很多。

有的拟之于"死海",以为含盐量高,浮力大,人能仰卧水面,讹传反成"弱水";

有的则说适与"死海"相反,浮力特别低,连鸿毛和芥子都会沉没(略同柳宗元等说)——有的却说水急卷物入内。这种传说也见于南亚,如小川琢治所介绍——

据美加斯台奈斯及亚尔曼所记的印度,有叫做西拉斯(Silas)的河,是由流出的泉水而名的,投进去的东西,没有浮起的,都反常地沉入底里。拉逊底《印度考古学》等书中,以为投进去的东西,尽化为石,所以下沉的。①

有的学者说,Silas的原义就是"石头";"Silas:弱水"传说

① 〔日〕小川琢治:《昆仑与西王母》,汪馥泉译,《中国文学研究译丛》,北新书局,1929年,第199页。

就是由其"语讹"而起。

这样连鹅毛都像石头般沉底的河流是很可怕的。西王母所处之弱水,是"非乘龙不能至"的,食品供应也极其困难,只好由"三足乌为西王母取食"(《御览》卷九二〇引《括地图》)。

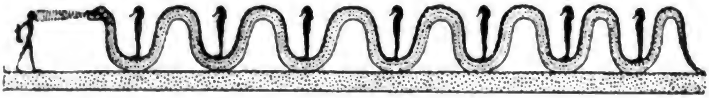


图 79　冥土巨蛇或宇宙蟒

(Pylons 之书图像,古代埃及)

从南亚到北欧都有"宇宙蟒"环绕世界的神话。冥界巨蛇(或以龟蛇象征冥界)尤其是萨满教的观念。《十洲记》等书所说环绕昆仑的弱水巨蛇,实在也是"宇宙蟒"。图示古埃及冥蛇柯第(Kheti)用火吞噬冥王之敌,它身上有七位神控制它。

汤惠生似乎也注意到神话昆仑之下无冥界,与印度及萨满宇宙山不同(参见插图 79)。但他强调萨满神山地底或地狱多以蛇为象征,以为其与《山海经》有蛇暗合。他举出:

灵山,有赤蛇在木上,曰蝡蛇,木食。(《海内经》)

章尾山,有神(烛龙)人面蛇身而赤。(《大荒西经》)

穷山……其丘方,四蛇相绕。(《海外西经》)

大咸之山,……四方,木可以上。有蛇,名曰长蛇,其毛如彘豪,其音如鼓柝。(《大北山经》)

这,确有独到之处。蛇,确实可以象征土地、幽冥或地狱。

但并不是所有的蛇(包含上举)都有这种专指性。而且,这些山,大都与“昆仑”无干。它们并不是确定的“宇宙山”。只有《玄中记》一条,与印度神话相似——那是“宇宙蟒”(见下),并不一定象征地狱。前文交代,这“宇宙蟒”(绕山巨蛇)跟周匝环绕着昆仑山的“弱水”是可相置换的。

克雷洛夫曾转述藏传佛教的“生死轮”道:

> 整个“生死轮”被一怪物从外面环抱着,其上端在龙的牙齿中,有两颗獠牙突出出来,下端紧靠在带有利爪的丑陋的双脚上。这显然表示整个世界由某一庞然大物或许由某一万能实体统治着,他不仅据人之上,也居现有众神之上。①

这可能是所谓“宇宙蟒”瓦苏基(Vashuki)的密教变体。宇宙蟒曾经“卑化”为眼镜蛇之“筏”,大自在天毗湿奴(Vishnu)横卧其上(参见插图80)。吠陀时期的印度教也认为弗栗多是一条“宇宙之蛇”,它后来为雷神因陀罗所击灭。《玄中记》记:

> 昆仑西北有山,周回三万里,巨蛇绕之,得三周:蛇之长九万里。蛇居此山,饮食沧海。

此亦印度神话之翻版者。

从上述看来,昆仑山不但有“四神水”流出,一如须弥山、阿

① 〔苏〕克雷洛夫:《宗教史》,上册,乐峰等译,中国社会科学出版社,1984年,第368页。

图 80　毗湿奴，或大自在天睡在“蛇筏”上
（印度雕刻；采自坎伯《神话意象》等）

用毒蛇（例如眼镜蛇）编成船筏，代表的是“宇宙海”——它的另一形式就是“宇宙蟒”瓦苏基环绕在宇宙大山“须弥”周围。创造大神毗湿奴，或大自在天，就安眠在这代表“世界”的“蛇筏”之上。代表生命的莲花及大梵天由其脐中生出。

尔泰山、冈底斯山等，而且有水环绕，透出所谓“世界大瀛海”观念，而且暗示着“地载于水”的古老世界观。

昆仑之丘，其下有弱水渊环之。(《大荒西经》)

流沙之滨、赤水之后，黑水之前，有大山名曰昆仑之丘。(《海内西经》)

它的印度化，魏晋志怪或仙话小说表现得颇为明确。

昆仑山有昆陵之地，其高出日月之山……九河分流，南有赤陂红波，千劫一竭，千劫水乃更生也。(《拾遗记》)

〔昆仑〕又有弱水，周回绕匝。(《海内十洲记》)

这多么像环绕须弥山的宇宙蟒 Vashuki。

《御览》卷九三二引《山海经》(当系后人综述)则说："昆仑山有青河、白河、赤河、黑河环其墟。"

昆仑之虚，地首也，是惟帝之下都。故其外绝以弱水之深。(《搜神记》)

弱水又称溟海，溟之言冥，暗指冥界(幽都)。如《文选·七命》注引《十洲记》所说："东王所居处山(昆仑)，外有员海，员海水色正黑，谓之溟海。"其实因为它通幽外员。

这样看起来，艾兰企图在——

弱水：若水/冥水：黄泉

之间找寻可以沟通或互转的理据，而称，"昆仑山下有弱水(弱音 * n'iok)，它跟源于'源于若木'的若水(若音 * n'iak)可以等同，

也许它是通往死亡之域的入口(黄泉)"①,从而暗示它们构成昆仑之"下"/之"外"的"宇宙海",也是很有必要的了(参见上文对弱水与幽冥以及下文对"若水/甘渊"的考释)。

昆仑"地下水体"与河伯都居

《海内西经》有"昆仑南渊",深达"三百仞",这确实可能暗示它通到"黄泉"——地下世界。中国古人认为大地漂浮在大地上(参见《管子·水地篇》等),冥土便是黄泉。

郭璞称此为"灵渊",即神渊。就好像耶路撒冷"脐"底的"地下水体"。

郝疏、袁注都指出,此渊即《海内北经》从极之渊。

> 昆仑虚南所,有氾林方三百里;从极之渊,深三百仞,维冰夷恒都焉。

冰夷为河伯古老称号。河伯是黄河神,严冬时以鱼蛇之形冬眠在冰凉的"黄泉"里,是符合原逻辑的。

徐显之氏说,冰夷作为冰雪中人,可能指爱斯基摩(Eskimo)之类在极地驾驭狗拉雪橇狩猎的人,"从极之渊"即"北方终极之渊——北冰洋"②。说颇有趣。可是只是从字面解说,没有

---

① 〔英〕艾兰:《龟之谜——商代神话、祭祀、艺术和宇宙观研究》,汪涛译,第70页。

② 徐显之:《山海经探源》,武汉出版社,1991年,第57页。

他证支持。

《山海经》称河伯为"冰夷"，最为古老。从字面看，这就是"冰人"：黄河的浮冰被初民认做河伯的垂迹；一旦上天，就成为雨水，所以雨神"屏翳"跟水神"冰夷"名称读音接近；雨水凝结落下成为冰雹，就是《天问》所称的"屏号起雨"，与河冰相应（参看《楚辞新探》"冰夷：屏号：屏翳"节）。这样的构拟有"合理化"之嫌，聊备一说耳，近时有所修正。

森安太郎注意到河伯名称的语音对应：冰夷（《山海经》）：无夷（《穆传》）：冯逸（《水经注》）：冯迟（《文选注》）。

【冯】biəng，biung	【夷】diər
【冰】piəng	【逸】diət
【无】miwo〈miwag	【迟】diər（森安太郎）

他因而认为"冰夷"系从神鱼"蒲夷：无遗"得名。

碣石之山，绳水出焉，而东流注于河，其中多蒲夷之鱼。（《北山经》，98）

英鞮之山……涴水出焉，而北流注于陵羊之泽。是多冉遗之鱼，鱼身蛇首六足，其目如马耳，食之使人不眯，可以御凶。（《西山经》，62）

郝笺说，《御览》卷九三九引此作"无遗之鱼"，所以疑即"蒲夷之鱼"；蒲、无声近，夷、遗声同。袁注是之（第98页）。除了读音，"形体"和"性征"上缺乏证据。森安氏认为"冯夷之名是由蒲

夷之鱼而来"①,或者说河伯有神鱼的化身,确有一定道理。但我们觉得,如果仅从读音看,"蒲夷/无遗/冉遗"(鱼)勿宁说跟"肥遗"(双首蛇或双身蛇)更接近。森安氏也敏感及此:肥遗也是同类的"神秘蛇鱼"。

> 浑夕之山……嚣水出焉,而西北流注于海。有蛇一首两身,名曰肥遗,见则其国大旱。(《北山经》78)

古无轻唇,"肥∶冯∶无∶蒲"一音之转。肥遗即委维、委蛇,本书有专节研究。蛇、鱼可以换位或转化。颛顼氏冬眠,"蛇乃化为鱼"云云,就是证明。森安认为就是鲧禹式的"偏枯鱼",蒲夷"鱼身蛇首"似之,"鱼身细长,有若鳝、鳗、鮨等"②。此可备一说。水、旱本可对转,都凭河神的高兴。森安氏说,"大旱则水涸,而此肥遗(蛇鱼)是在大自然干涸后方得见的东西",不常见,因而神秘,便"具有存在于深水中而为水主的特征"③,而如巴比伦的 Ea,这也是有道理的。

我们倒可以为上说补充一个理由:蒲夷鱼可能是"鳍",即"水猪"。《玉篇》云:"鳍鱼一名江豚,欲风则涌之也。"字又作"鲟"。《史记·伍子胥列传》正义:"鳍门,谓鲟门。……有鳍鲟随涛人,故以名门。"(关于"鳍∶鲟∶江猪",请参看颛顼与鲋鱼节)

这种"江豚"(或"河猪"、"水猪")是水神的动物化身之一(参见卷首彩图)。闻一多说,《天问》上言后羿射河伯,下言封豨,"是河伯即封豨也"(《古典》上·49)。"封豨∶冯夷∶蒲夷"也是一音之转。丁山云:"封豨者,水神也,羿禽封豨即杀淫雨之神。"

①②③ 〔日〕森安太郎:《黄帝的传说·河伯的传说》,第44、50页。

(《神考》268)野猪“移置”水中，就成了“水彘：江豚：河猪”，因为它能“预报”风雨，有时会顶翻小船，有时却会“帮助”捕鱼，有如可爱的海豚，所以初民祀之为(河)神(参见《楚辞新探》，第692～694页)。这样，森安氏说，“蒲夷”(鳍鱼)即河伯“冯夷”就多一重理由。而卜辞河能“令雨”，“冯夷：屏翳”更是雨水之神，所以水猪、蒲夷之鱼和猪龙都是兆雨的灵物，祈雨的对象。它也是作为水神的颛顼所化的“鲋鱼”的一个意象(参看“传说篇·颛顼章”及卷首彩图)。

小川琢治认为河伯冰夷所处“从极之渊”便指黄河上段的“青山峡”而言。这也就是《穆传》所说的“河首”：襄山。

其得名，他据哈达烟氏所举突厥语——

Tiukkur，das Tiefe(义为“谷”)

以为“从极”，乃至见于《北山经》和《汉书·地理志》等书的“单孤：崇吾：鹑觚”等，都是 Tiukkur 的转音，以指“峡流”①。这个圈子实在绕得太大了(但《北山经》的单孤、崇吾，跟《汉书·地理志》北地郡的“鹑觚”确实音近，值得历史地理学家考索)。

案：“从极”无义。“一曰忠极之渊”。(316)

《水经·河水注》引此作“中极之渊”。郝懿行说：“中、忠古字通。”其地望颇难稽考，仅就神话学而言，“中极”者，在地为地中，是南北二极(可能还有东西二极)的中点；也许为避免与“昆仑：地中”牴牾，乃称其为“昆仑南渊”，实即大地中心(孔)。在人(体)，中极即“脐”。——可见“中极”之渊确实是所谓中央“地下水体”，跟“世界脐”的神话对位。

我们还怀疑：所谓“中极之渊”，冰夷所都居者原是神话“海

① 〔日〕小川琢治：《穆天子传考》，《先秦经籍考》，江侠庵编译，商务印书馆，1929年，下册，第178～179页。

眼”。上古人认为,人间“天河”(例如塔里木河、黄河这样的母亲河)不仅从“天上来”,而且有水自地底中央“海眼”里冒出。

所以,“中极之渊”及其上的“阳汙(纡)”之山等都是河神的蛰居处。紧接着“一曰忠极之渊”,《海内西经》经文便是:

阳汙之山,河出其中。
凌门之山,河出其中。(318)

《穆天子传》(卷一):“至于阳纡之山,河伯无夷之所都居。是惟河宗氏。”

《水经·河水注》:“河水又出于阳纡、陵门之山,而注于冯逸之山。”冯逸之山,当即“冯夷(冰夷)之山”。

阳纡、陵门或说皆秦地(参见《尔雅·释地》)。

陵门,郝氏说与“龙门”一音之转。盖河伯有“龙”之化身也。

《淮南子·修务》说:“禹之为水,以身解于阳盱之河。”(下·632)之所以“以身为牺”于此者,就因为“阳纡:中极之渊”是河伯老巢。在古地理学上,这可能又是所谓“重源”(或说河水支流发源地);在神话学上,它却是“海眼”或“地下(中心)水体”。这,有待充实。

第三章

昆仑母型

昆仑：和田南山

《山海经》记载的昆仑不止、也不是一个地方。但可以说主要在西北。这里略有疑问者——

> 《海外南经》："昆仑虚在其（其，似指"不死民"）东，虚四方，一曰在岐舌东，为虚四方。"（198）

清毕沅《新校正》以其在东南，定为"东海方丈山"。

案："方丈"等海外三/五仙山晚起。《山海经》的方位和编次不能看得太死。"海外"者不一定都在海外。有的"海"还不一定是今天那样的巨浪大水（sea）。

此经叙次颇乱。案其方位，似是：

→东

赤水→三苗国→载国→贯匈国→交胫国→不死民→岐舌国→昆仑虚→寿华之野→三首国→周饶国→长臂国……

这样“东”下去，岂不要“东”到美洲吗？

这里的昆仑虚仍是标准型：具有方形基底。

可能被借用来命名东方的某一神山。整部《山海经》几乎只有此例“昆仑”不在西北。

《海外北经》：“禹杀相柳……乃以为众帝之台。在昆仑之北，柔利之东。”(233)郭璞注：“此昆仑山在海外者。”(236)郝氏笺疏引《海内北经》类同记载驳他，说：“是此昆仑亦在海内者，郭注恐非。”

案《海内北经》叙鬼国、蜪犬、穷奇以后，提到“昆仑”，证明其仍在西北。

帝尧台、帝喾台、帝丹朱台、帝舜台，各二台，台四方。在昆仑东北。(313)

其下大蜂、朱蛾(蚁)、蟜，亦“昆仑虚北所有”(313)。

昆仑虚南所，有氾林及从极之渊。

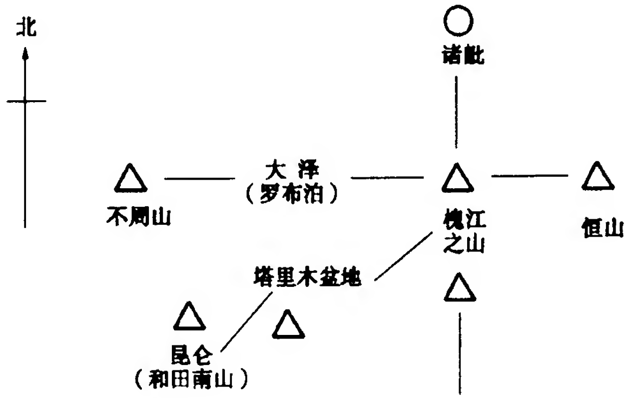
《大荒北经》叙相繇(相柳)被杀，“群帝因是以为台。在昆仑之北”(428)，更与《海外北经》相同，而地在西北。

“帝台”，其标准型是“四方”的，象征大地——从斯基泰到华夏的“四方台坛”都是如此(参见我们对四方十字阴阳五行的研究)。但作为神话专名，似乎起于西北祭祀大神、镇压邪恶的祭坛。《晋书·束皙传》讲到《穆天子传》的时候就说：

言周穆王游行四海，见帝台、西王母。

这“帝台”可能即昆仑之丘上的“黄帝之宫”，而与西王母并称者，因其亦在西域；所谓台，所谓宫，都可能是所谓 Kurghan 式“石堡”、“石室”及其变体（参见“西王母石室”节）。

《西山经》大泽（罗布泊）之东（?）有槐江之山（它可以西望后稷所潜的“大泽”），“南望昆仑，其光熊熊，其气魂魂”。是昆仑在其南（下文说“西南”）。其山，“北望诸毗”而“东望恒山”；参之不周山在泑泽西，其地望略如：



下文说，〔槐江之山—大泽〕西南四百里就是昆仑之丘，不知是否准确；但罗布泊西南确实是昆仑山（隔着塔里木盆地、塔克拉玛干沙漠），大方向是不错的。但槐江之山及“诸毗”应该更接近昆仑。

但我们更注意它那神话“乐园”的性格。

《西山经》所记“昆仑之丘”，作为世界山，是很典型的。其特征，其所出，顺序撮述如下。

(1)是实惟帝之下都。是天帝在人间的行宫别馆，或者说，是上帝往来天地栖止之所。这跟它的“天柱：天梯”的神话学性格相合。

(2)神陆吾司之。它虎身九尾，人面虎爪。跟虎身人面九头的开明兽基本相合。“是神也，司天之九部及帝之囿时。”(时通畤)是乐园守护神，就好像看守黄金的鹰翼狮身兽格里芬(Griffin)。

(3)它还有很可怕的“恶物”，就好像须弥山的护法神。一是吃人的四角羊“土蝼”(这种“四角羊”并非虚构)。一是如蜂的钦原鸟，能够螫死鸟兽，螫枯树木。

(4)鹑鸟，“是司帝之百服”，似乎是看守宝器的神鸟。鹑，鹑火之禽，后来变成南方朱雀。郝懿行说是凤凰，疑即“赤乌”之类。有人竟说成凤凰模特，“地位”极高。

(5)神木“沙棠”。据说质地轻松，能够抵御水害，“食之使人不溺”，好像一吃身体就轻而空，不会沉没。或者原是比重极低的木材。

(6)蓍草，“其状如葵，其味如葱，食之已劳”。此处跟“边春之山：葱岭”邻接，所以也出产能够治疗衰痨或疲乏症的神草，就好像帕米尔高原的肥草能使牛羊强壮。《吕氏春秋》等等列举“美味”有所谓“昆仑之蘋”，说不定就是这昆仑之“蓍”。

(7)这里出有四条(神)水：注于无达的“河水”最可能指塔里木河。其余三水——赤水，洋水，黑水——也各有所指(参见专节)。但神话性也颇强(参见专节)。

(8)“是多怪鸟兽”(47～48)。并见《海内西经》等。

这些都具有原始“乐园”幻美而又质朴的品格。“乐园”并非全无凶物(参〈3〉)，伊甸园也有蛇。昆仑的吐蝼、钦原鸟也可作它潜在“二元(对立)世界”理解。

《大荒西经》说"昆仑之丘"，在西海之南，流沙之滨，赤水之后，黑水之前(407)。赤水、黑水为昆仑所出(见《西山经》)。流沙显然是指塔克拉玛干沙漠。昆仑(和田南山)之北除了"罗布"无大泊，只有远北的巴尔喀什湖或伊塞克湖(阗池)勉强可当此"西海"(《山海经》西海也是多指的)。

这里的神皆"白"，可能指雪山之神。"人面虎身，有文有尾"，略当"陆吾：开明兽"。

环绕它的"弱水"好像"宇宙川"(大瀛海，即 Cosmic Sea，或 Cosmic River)。参前。

其外有炎火之山，是活火山，投物辄然。跟《西山经》等所记暗合。也有人说隐指"火焰山"。

西王母在此山(她又在玉山即密尔岱，此俱其传说之分支)。

"此山万物尽有"，自是"乐园"。

《海内西经》写海内昆仑之虚，最为详尽具体。这里先简述其相关义项，在专节里分论其义蕴与牵连。

"在西北，帝之下都"，天神居所，与《西山经》合。

其"虚"(《说文》云虚者大丘)，"方八百里，高万仞"，其基座是所谓"四方"台坛式结构，象征"方地"。是"四方形祭坛"的极度放大。

"上有木禾，长五寻，大五围。"似即"寿木：生命树"，亦即所谓"世界树"。

"面有九井，以玉为槛，面有九门；门有开明兽守之，百神之所在"。这里似乎羼进较晚的"明堂：九宫式"结构：画八百里方丘为"九则"，如▦；每"则"(格)有一井(整体亦呈所谓"井田"布局)，这"井"，或说为"地下通道"，是跟"第三元世界"即"冥土：地狱"相沟通者。这对研究"井"的中心象征功能和"井田制"都有作用(另详)。

与“开明”相通的虎神陆吾也“司天之九部及帝之囿时(畤)”,“九部”与此“九门：九井”对应。

开明兽是守卫昆仑“生命树”或灵药的神兽,有如看守黄金之 Griffin。开明兽分则有九,分守九门;合则下文所述,“身大,类虎而九首,皆人面,东向立昆仑上”(298)者。“九首”也许是对开明兽“守九门”的神话演绎。把守东方“开明门”,迎着东升朝阳而立的“开明”还可能兼为曙光之神(参见专节)。

“九井”除中央大井外则为八隅。“在八隅之岩,赤水之际,非仁(夷)羿莫能上冈之岩”。可见这里藏有西王母仙药(迷幻剂?)。东方的夷羿兽勇闯昆仑,制服开明兽,以盗仙草(参见《中国文化的精英》)。这在“迷幻药与生命树”章里讨论。

昆仑山上还有许多珍禽异兽,奇花神树,而以“开明”为坐标——开明东向立于昆仑,以“天兽”司掌曙光。

> 开明西有凤皇、鸾鸟,皆戴蛇践蛇,膺有赤蛇。
>
> 开明北有视肉(所谓“不明生物体”)、珠树(三珠树,或说珊瑚)、文玉树、玗琪树、不死树。
>
> 凤皇、鸾鸟皆戴瞂。
>
> 又有离朱(太阳神木)、木禾、柏树、甘水、圣木曼兑——一曰“挺木牙交”。(299)

这些都是太阳树、世界树或“不死树”、生命树,都是神话大山中必有之物;其间也包含仙药和再生树或迷幻剂,为神巫所重。

> 开明东有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相,夹窫窳之尸,皆操不死之药以距之。窫窳者,蛇身人面,〔神〕贰负臣

所杀也。(301)

服常树,其上有三头人(离珠神),伺琅玕树。

守宝的"离珠：三头人"和"三珠树"等,本书都辟有专节。

开明南有树鸟,六首;

蛟、蝮、蛇、蜼、豹,鸟秩树,于表池树木,诵鸟、鵯,视肉。(303)

这些都是昆仑乐园的珍异,我们偶有涉及。

"河源"与域外地名

现在讨论以《山海经》为重心的神话昆仑的历史地理母型。

《书·禹贡》说:"织皮：昆仑、析支、渠叟,西戎即叙。"

"渠叟"就是后来的罽宾,最可能指今之克什米尔(Keshmir),本书曾对其作为"渠叟：鉅貕：猰貐"的母型加以详论。

战国时代成书的《禹贡》都能对"外帕米尔"的地区有所记述,它和《山海经》里的"昆仑"为什么不能指先秦西域边沿的某座大山呢?

张骞在西域虽然找不到《禹本记》所说"其高二千五百余里,日月所相避隐为光明"的〔神话〕昆仑,却"找到"他所谓的"河源",亦即于阗之东水(指塔里木河等),水皆东流,注盐泽(《山海经》称泑泽,即罗布泊)、"盐泽潜行地下,其南则河源出焉"(《史记·大宛列传》)。于阗水出今和田南山,汉武帝刘彻乃"案古图

书，名河所出山曰‘昆仑’”，此山即和田南山，其河即塔里木河。撰著《中国论》的德国地理学家李希特霍芬据此正式命名此山为“昆仑山”，沿用至今。

许多人以为和田南山本来并无“昆仑”之称，只是张骞、刘彻的主观命名。其实西域许多山川都以“Kara”（黑或“混沌”）为名（参后），虽然我们还不知道先秦时期于阗居民（例如塞种？）是否以 Kara 之类命名和田南山，但是梅维恒（V. H. Mair）以拉丁语之吐火罗语同源词——

【祁连】Caelum（义为“天空，天堂”）

命名“祁连”；林梅村拟吐火罗语——

【祁连】* Kaelum（义为“圣天”）

为“祁连”之对音；“昆仑”亦有“天”义（例如满语“天”为 Kulun），安知于阗古居民，或由河西逐步迁到大夏（Bactria，后之吐火罗）之月氏人等，不会用类似音义的词来命名南山？

《大宛列传》明明说武帝是“案”（根据）古图书来命名“河”（实是塔里木河）所出的和田南山为“昆仑”而非凿空臆定。这“古图书”主要就是《禹本记》、《山海经》及《禹贡》之类。后来出土的《穆天子传》、《逸周书》等更把“昆仑：和田南山”一带的地形地物说得有根有据，有鼻有眼，哪里是胡来呢？这和田南山确实是“神话昆仑”的重要母型。

这，学界早有知者。丁谦说昆仑即“于阗南山”①。

① 参见丁谦：《汉书地理志考证》，浙江图书馆，影印本，1980 年。

顾实谓,《穆天子传》辛酉(二十四日),"天子升于昆仑之丘",乃指于阗南山,其地产玉,"与昆仑产玉,原正密合"①。顾氏推定"昆仑/帕米尔"近处及以东地望大体不误,"西王母"以后才想入非非。岑仲勉更唱"昆仑一元"之说。

> 昆仑,古人亦称(于阗)南山。于阗文称"南方的",为hvarandau或hvaran。依h、k通转及昆夷音译之例,则昆仑《切韵》Kuen luan正是hvar ran之音写。②

如果其说确凿,所谓hvar ran或hvar ran,跟Kara(n)也有可通之处。希望语言学家注意。

郭沫若也说,周穆王"到了春山、珠泽、昆仑之丘。昆仑盛产玉石,当即今新疆和田河、叶尔羌河一带地方"③。

我们在讨论伊赛顿(Issedlones)与乌孙、月氏关系时曾提到,公元2世纪,托勒密《地理志》所说,从阿斯米拉亚(Asmiraia)地区诸民族以南"一直延伸到卡西亚(Kasia)山区,便是人数众多的伊赛顿种族"(戈岱司,第33页)。

阿斯米拉亚(Asmiraia),一般认为指库卢格塔格山。喀西亚山,多认为指和田南边出产玉石的昆仑山脉,因为突厥语、蒙古语的Kesh(玉)跟Kasia不过一音之转。我们还要介绍,黄文弼等认为,其附近的喀西亚国即西王母之邦,汉之乌秅,在塔什库尔干一带。

---

① 顾实:《穆天子传西征讲疏》,商务印书馆,1934年,第67页。

② 岑仲勉:《两周文史论丛·汉族一部分西来之初步考证》,商务印书馆,1958年,第35页;《中外史地考证·昆仑一元说》,上册,第42页。

③ 郭沫若:《中国史稿》,人民出版社,1976年,第1册,第234页。

这样，喀西亚(Kasia)，作为西域最重要的大山，虽有异说，一般以为，略指：

> 昆仑山(李希特霍芬；白鸟库吉，上·316；戈岱司，21)
> 昆仑山，或阿尔金山(赫德逊，13)

分歧并不大。主要理由，突厥和蒙古语的 Kesh 是“玉”，这是 Kasia 的语音依据，而昆仑山脉一带盛产玉石(李希特霍芬说；参见白鸟库吉，《塞外》1·315～316)。

《山海经·西山经》“昆仑之丘”，还有几条非常古怪的水名或地名。

> 河水出焉，而南流东注于无达；赤水出焉，而东南流注于氾天之水；洋水出焉，而西南流注于丑涂之水；黑水出焉，而西南流于大杅。是多怪鸟兽。(47～48)

此四水及所注，解说者甚多。岑仲勉认为涉及帕米尔高原一带之河流分布，而与印度传说同源。他引《大唐西域记》“阿耨达池”所出神话性颇强之诸水与其对照(《山海经》诸水却较近实际)。

岑氏比照大抵如下：

> 河水——塔里木河(汉人与黄河混淆)
> 赤水——恒河：殑伽河
> 洋水——印度河：信度河
> 黑水——缚刍河

它们作为神话地名，确是趋同与可比的；现实地名，则河水外，并不密合。据此岑氏推定《五藏山经》"断是西周以后（战国以前）作品"。他认为《西山经》上述四水所"注"，名称多与印度相干，却并非纯然无据。

> **氾天：梵天**
>
> 氾，一音凡，《切韵》b́iwam，与"梵"同读，"梵"之语源来自 Brahmā，此云"天帝"，然则"氾天"一名，殆音义兼译。抑雅鲁藏布江流入印度后，梵语称曰 Brahmaputra，犹云梵天之子，其方位正处昆仑东南，此之"赤水"（注意，赤水之名颇泛，他处所言之赤水，不定适用于此项解释也）是象征恒河，似无疑问。①

丑涂，岑仲勉说，相当于"徙多"。

丑涂，《切韵》ts'iau d'uo，"徙多"之语原，说者以为由印语 sadtava 构成（毗尔译《大唐西域记》上·2）。今如读若 dsa'av dava，则与"丑涂"之音甚近矣②。

大杅，岑仲勉说指原住缚刍河流域之 Dahae 人。

> 杅音于，吾县读若 hü，古代 Dahae 族居缚刍流域，当即《山经》之大杅，黑水为缚刍，揆诸方位地域而俱合矣。③

这些看法虽然不一定准确，但是确实为这些类似译名的"怪

---

①②③ 岑仲勉：《上古印度交通考》，《珠海学报》1949 年第 2 集；《西周社会制度问题》，新知识出版社，1956 年，第 164、165 页。

名"提供了一条有待理清的线索，某些"对音"的"差距"还不算太远。

案：丑涂之水，小川琢治曾想，可能是"寿靡"等之对音：

寿麻（《山海经·大荒北经》）
寿靡（《吕氏春秋·恃君览》）
州靡（《逸周书·王会篇》）

可是并不密合古汉语之音转规则。丑涂，比较接近的倒是《穆天子传》的"寿余（氏）"。

更接近的是《史记》之"酋涂"、"梼余"。《卫将军骠骑列传》说：

骠骑将軍踰居延，遂过小月氏，攻祁连山，得酋涂王，以众降者二千五百人。（9·2931）

集解引张晏曰："胡王也。"索隐："酋音才由反。涂音徒。"（《汉书》作"扬武乎觻得，得单于单桓、酋涂王"）

……会与城，不失期，从至梼余山。（9·2936）

集解："音桃、徒二音。"（9·2938）

可惜都只是读音近似，缺乏各方面证据之支持。我们仅能拈举诸说供大家参考。

赵俪生先生同情岑氏之说，曾质问怀疑岑说者道：

假如一切与印度或西域相关之名物，必待佛教之传入而后随至，那么，《山海经》中"无达"、"氾天"、"丑涂"诸水名显系印度语中名色，远在佛教传入之前很久即已赫然载在

中原远古典籍，这又怎样去解释呢？①

我们觉得还只能存疑。岑说确实提供了一条珍贵的线索。如果其说能够成立，战国时期中土与南亚的交通便更加确凿无疑。

昆仑：天地之中

在神话学上，昆仑无论是规模还是特质，都属于所谓“宇宙山”（Cosmic mountain），或“世界大山”（the Mountain of World），也就是所谓“中心山”。它既有特定而又繁复的“母型”，又是虚无缥缈的神话山，这种“二重性”必须正视并且“兼顾”。

它象征“天”，或“天地”，即宇宙，而且层次（三—九）分明。

它是宇宙—世界的中心，或简化为“大地之中”。例如：

昆仑墟……地之中也。（《水经·河水注》）

昆仑者，地之中也。（《初学记》卷五引《河图括地象》）

昆仑虚……盖天地之中也。（《山海经·海内西经》郭注）

它的形成原因，我们在《中庸的文化省察》等书中有所讨论。这里略作补充论述。

---

① 赵俪生：《〈穆天子传〉中一些部落的方位考实》，《中华文史论丛》1979年第2辑，第291页。

第一，它是重要群团的发祥地或居留战伐的圣地。或者说它是某一群团所崇拜和优选的“世界中心”地。原始群团本来都有“自我中心幻觉”，它们的神话往往构拟出从神话大山到宇宙树、宇宙海、宇宙脐等等繁复的“中心象征”系统。但只有重要而成功的群团的神话“中心”才会被扩延、流播、移植以至被更多的群团所传扬，所记录，所认同。

过去我们提出，黄帝集团是“昆仑：世界中心”的宣传者和推广者，这是因为《楚辞与神话》等书仅仅把“祁连山”当做昆仑的母型。此说并不能整个推翻，但远远不够。以和田南山为母型的“昆仑”是西域许多族团心目中的“圣山”与“世界中心”。这决不能忽视。

第二，我们必须注意神话发展的自身规律。

在专章里，我们论证：欧亚大陆上古群团多“幻想”世界有个“未知的乐园”，如孙培良所说，西方人指向东，东方人指向西，这就是“中亚”或“大西域”的某一地区。世界中心跟“乐园”(Paradise)往往是叠合的，而且在这个“乐园”及其展延地散点分布而不一定集结在它的“圆心”。这跟群团的居止、交往、游动、征战、垦殖、贸易等社会性活动有关。例如与南亚关系紧密的群团以“须弥”(学者多以为其母型是喜马拉雅山)为“中心”，跟中亚相粘连的群团以“阿尔泰：金山”为“中心”，跟藏印交通密切者又以“冈底斯：魏摩隆仁”为“中心”，等等(这一章我们尽力将它们的母型略加介绍与比照)。

《山海经》并非一时一地成书并出一人之手(虽然有一或数位主要编整者)，它的“世界中心”并不确定，更非“唯一”。它最重要的“中心”圣地有：

昆仑(并未明白标出)

建木：都广之野（原在西北，或"昆仑文化区"及"大西域"内，逐渐游动至西南）

河洛（不明确） /太室（不明确）

"多中心"就是"无中心"，说明《山海经》神话才开始系统化、整一化。但随着西域通道（所谓上古丝绸之路）的开辟，"昆仑：世界中心：乐园"逐渐建立起优势。这跟"祁连：昆仑"的对应有极大的关系（参后）。

第三，我们必须重视"神山"本身的地理环境、自然景观。例如大西域的五大"神山"——和田南山、天山、阿尔泰山、冈底斯山和喜马拉雅山——本身都高大，雄奇，神秘，多是终年积雪，祥云缭绕，或者气候独特、物产丰富，特别是缥缈幽远，高不可攀，令人遐思美妙，浮想联翩。

这是不能根据是否适合或素有人群居住来定夺的。

"选择"神话乐园或"中心地"，跟选择居留地的价值标准、取向完全不同，有时竟然相反。有的"乐园"还要求"远离"人间，超绝尘寰。或者跟"罪恶的现实"、"肮脏的文明"相对照。

第四，除了西北方集团（例如黄帝和后稷及其后裔，亦即夏周两族）在中原及其周遭建立并巩固强大的王国，必然大力揄扬其发祥地、交往地的"圣迹"以外，"系统神话"和"大一统"的政治态势也要求建构统一的神话"世界中心地"（"多中心"便是"无中心"，那是不利于华夏民族及其神话—文化"共同"心理之构造，以及所谓民族"凝聚力"、"向心力"之形成的）。这可以参看理论部分《山海经》作为"政治地理书"与"同心方"，以及"文化他者"关系的部分。

但为什么偏是僻处西陲的"昆仑"适得其选呢？

我们看到，西北高原的某些"圣地"，甚至远在西陲的"建木：都广之野"西进以后南移了，甚至一直游动到成都平原，跟

蜀、巴诸族的“中心”合流。

我们看到，周人为了政治需要，寻求并确定河洛（嵩山：洛邑）为天室、为“地中”①。但是，这个“地中”太现实、太近迫了：现实得可以做政治上的首善之区（所谓“东都”或“成周”），却近迫得丧失了“神话中心”的性格。

人不但要有一点“精神”，而且需要一些“幻想”的，不然就无以安慰并延扩枯寂的心灵。这是古代和现代不断产生“神话”的动因之一。遥远、神秘而又模糊的“乐园：世界中心”就成为幻想追求或古老信仰的一个内核或“情结”。神话能够使平庸的现实变成诗。《山海经》和《楚辞·离骚》等对昆仑乐土的向往或神游就是明证。因为高不可测的大山往往都具有宗教、神话所要求的神奇性、神秘性和神圣性。

所以，昆仑成为中国式“乐园：中心”，除了夏周的揄扬以外，以现实为基础的“非现实性”是重要的因素。

这就像麦克斯·缪勒所说的那样，在高山面前，我们如同苍天脚下的焦侥；它们简直是不可攀登、更不可逾越的，“对于生活在山谷中的人们来说，标志着狭小天地的尽头。黎明、太阳、月亮、众星，看上去，都从山上升起，苍天好像坐落在山上”②。此昆仑所以“日月相避隐为光明”也。“当我们的目光攀援而上，直达最高的可见的顶峰时，我们感到自己好像就立在彼岸世界的门槛上”③。

---

① 参见萧兵：《中国神话里的世界中心观——兼论周人“世界中心”之转移》，《中国神话与传说学术研讨会论文集》，汉学研究中心，1996 年，台北，第 77～89 页。

②③ 〔德〕麦克斯·缪勒：《宗教的起源与发展》，金泽译，上海人民出版社，1989 年，第 121 页。

这也是昆仑被当做“天柱：天梯”的原因。郭氏《图赞》有云：

> 昆仑月精，水之灵府；
> 惟帝下都，西姥之守。
> 嵘然中峙，号曰天柱。

所以，后世“仙”字作“仚”，人在山上，便于登天；字原作僊，仙之言迁，居高临下，更便迁登天宇也。

最后，并非不重要的，昆仑“中心”观跟战国时期兴盛的“天圆地方”盖天论宇宙模式大有牵联。

考古发现(例如濮阳龙虎堆塑、含山玉龟等)表明，“天圆地方”的宇宙论萌芽一直可追溯到新石器时代后期，到了战国已相当精致，而且有了“实测”或计量化的支持。“昆仑”在西北，“中国地，西北高，东南下”，盖天家又“以天为东南高，西北下”，这样西北的高山就最接近天，最可能成为天柱或天梯；正如清人钱塘所说，“盖天家见中国之山唯此〔昆仑〕最高”，似与北极星(天中)垂直，所以“用为地中，以应辰极”①，“地中”便以“天中”而行，“二中相值”，“昆仑：乐园：世界中心”乃立。

这在邹衍宇宙观里是很重要的一端。而《山海经》是早期齐鲁方士在邹衍“大九洲”思想影响下于稷下编成的②，宜其以昆仑为“中心”，为西方之“极乐园”。

---

① 〔清〕钱塘：《淮南天文训补注》。引见《淮南鸿烈集解》(下·770)。

② 参见萧兵：《山海经·四方民俗的交汇》，《山海经新探》，四川社会科学院出版社，1984年。

这样，到了唐宋，还有人称昆仑为“天地心”或“宇宙脐”。例如：

名山三百六十，福地七十二，昆仑为天地之齐（脐）。（唐段成式：《酉阳杂俎》，第12页）

大五岳者，中岳昆仑，在九海（宇宙大瀛海）中，为天地心。神仙所居，五帝所理。（宋洪兴祖：《楚辞补注》）

这里，昆仑兀自跟嵩山、泰山等争夺“世界中心”的位子。

昆仑山是天地骨，中镇天心为巨物。
（唐益筠松《龙经》，据章鸿钊《三灵解》引）

这样一来，“中心山”多数兼为“天柱”或“宇宙轴”（Cosmic axie），以及“天梯”（Heaven Ladder），等等，也就顺理成章了（参见《中庸的文化省察》、《中国神话哲学》等书）。

神山昆仑母型种种

讨论作为“世界中心山”的昆仑，势必面对它的二重性格：首先是历史地理的昆仑山，易言之，即神话昆仑的母型或模特是什么山，在什么地方；其次是由此生长出来的昆仑神话（及其诸元）有什么特质，具什么结构。我们的整个《山海经》“考释部分”着力也就是这两项不可分离的解析：神话⇌母型。

表面看起来，母型主要是历史地理的考据。然而它必然涉及谁是这个神话的创造者，以及这个神话名称的由来。这样就

使得问题变得繁复无比——如果加上历史语言的变迁和口传/文献的变形的话，简直就是“未可知”。我们只能将问题尽可能地简化。

我们在《楚辞研究》和《文化破译》两系列里交代，“昆仑”神话主要是发祥于甘肃高原的黄帝族创造的，那么他们的神话“中心”山只能在他们可感知的大山里确定，最有条件当选的当然是“祁连”山——我们作为研究者的立场自然也首先是“华夏—汉”，而华夏—汉族神话里的“昆仑”也主要是“我们的(传说)共祖”黄帝(族)创作并“传播”的(这样“祁连”就是“昆仑母本”1号)。

这是简到不能再简的“解决”办法。随之而来的是——

(1)“昆仑”这个词的本源不大可能是华夏—汉语，似是来自(大)西域语，最可能是古印欧语或梵语(Kara：黑)。请参看“混沌”章。

(2)“昆仑”(或“昆仑：祁连”)这个词不过是混沌语词丛里的一员，“混沌”最初也可能是西域语。

(3)随着华夏—汉文化的不断西征和西域文化的渐次东来，华夏—汉人的历史地理眼光逐渐放大，西域人民的神话中心山融化到华夏神话里来，跟原有的“昆仑：祁连”合流，成为统一而新鲜的“昆仑”(其实连“祁连”是否出于原始汉语都很可疑)。

(4)(大)西域神话里的“世界山”本来有很多座，都跟“混沌：昆仑”有所粘连，除开南亚的“须弥山”之外，主要有——

和田南山

天山

阿尔泰山(金山)

冈底斯山

喀喇昆仑山

帕米尔高原(葱岭)

这里最重要的就是被当作“塔里木河/黄河”源头的和田南山。由“春山：边春之山：葱岭”和“泑泽：盐泽：蒲昌海”(罗布泊)的坐标定位看来,《山海经》和《穆天子传》的昆仑只能指和田南山——它就是“昆仑母本”第 2 号(简称昆仑 2)——当然在战国时期它们已融合为一个(昆仑)神话“整体”而极难分割。但我们要对它们的母型做一番鸟瞰。

我们在《楚辞与神话》里以中原文化为本位,从《楚辞》着眼,在前人学说的基础上,论证昆仑最初和最可能的母型是祁连山,这当然比较片面。因为《山海经》、《穆天子传》等已远涉西域,在大西域的“混沌文化丛”里,就世界文化史而言,最有资格做神话昆仑母型的,应数和田南山(即“今昆仑”)——无论从史实、神话抑或地理上看都是如此。然而“祁连”依然不失为华夏—汉人及其近接民族(包括匈奴、氐羌等)的一座世界中心式的“天山”,依然不失为华夏或中原神话里“昆仑”的一个较早期的母型,而且是大西域混沌文化丛的一个重要构成(仍称其为“昆仑 1”吧)。

这里,立即发生另一问题:作为神山或“昆仑 1”的祁连仅仅是夏人的创作吗?

匈奴人崇拜“白山：祁连”,是见于《史》、《汉》等书的,闻一多等早有论述。还有羌族等等呢?

当然可以辩解说,羌人、狄人等的血液都已渗进汉族先民的身体,“华夏”及其文化本来就是以炎黄为基础,并且吸收所谓“夷”、“狄”而构建的。尤其与夏、商、周人都关系密切的羌人,氐羌系统文化是中华多民族文化强大的一支,并不比苗黎文化少些影响力。然而我们在撰作《楚辞研究》系列时,仍然没有摆

脱——至今也没有完全摆脱——华夏中心、中原中心、汉族中心的盲目自大感和“封闭”观念。我们较少注意“熟悉”的神话的族属和原生态，较少注意兄弟民族在创建或建构这些习见神话里的作用，总以为他们没有文字，文化程度不高，现存神话次生杂质太多，等等。我们对“文化他者”及其创作往往畏缩、拒避、讳隐、无知。一些或明显或隐蔽的文化交流或“播化”的事实往往被我们为禁忌而回避，因自大而无知。

以“昆仑”神话而言，我们直觉到“Kara：黑：混沌”不出于古汉语，我们却无法确定谁最先崇拜并创造以“昆仑：混沌语音丛”命名的世界山；我们也感知，所谓“西域”或“戎狄”有自己的昆仑神山与神话，从阿尔泰、天山到和田南山、帕米尔高原到冈底斯山、喜马拉雅山，都曾是“混沌：昆仑山”或“类昆仑山”，我们却顽固坚持黄帝族首先创作并拥有“昆仑：祁连”神话。这不但是因为缺乏“大西域”各民族语言和文化知识，思维和研究方法老化和笨拙，更因为心理上的自高大和闭关固守，不晓得“文化相对论”和“文化平等”观念。

例如祁连山神话除了匈奴及其先人的原始崇拜，至少是炎黄二族的共同创作。我们意识到西王母最可能是羌人的“先妣”或“母神”（所以在羌人发祥的甘青高原尚有西王母的文化遗迹），但是跟西王母神话紧相关连的昆仑神话难道没有羌人的“参与”吗？

王孝廉先生对昆仑神话的起源有个独特的看法：它跟黄河的崇拜与“祭祀权”相关。

> 如同居住在渤海湾一带的东方燕齐之地的人们把黄河之水入海所聚的归墟当做仙乡一样，居住在西北高原的人们，自古就有祭祀黄河之神的宗教信仰和仪礼。由这种信

仰传承出发而把黄河之源的昆仑看作是神秘的仙乡。①

西北高原上的人群就包括炎黄和鬼戎（或先狄），乃至月氏、乌孙等等（林梅村等就认为“昆仑：祁连”出于月氏—吐火罗语）。

《书·禹贡》的一个名句似应读作：

织皮—［昆仑 / 析支 / 渠搜］—“西戎”即叙

意思是这些游牧性的西戎都是“织皮”而衣，善于利用动物毛皮制作衣物，而不像华夏主要依靠丝麻。《书》的郑注说：“衣皮之民，居此昆仑、析支、渠搜三山之野者，皆西戎也。”（据《史记·夏本纪》索隐引）他是把西戎三族当成高山“衣皮”之民的。这样，他们发生神山崇拜就顺理成章。

织皮，最简明的解说，是任乃强氏讲的，是“连毛羊皮”而衣而“布”，并不是“织毛”。

渠搜即“罽宾”，发源地不详，但与“克什米尔”（Keshmir）对音无疑。至今克什米尔出产的优质羊绒，俗称“开士米”者，就是“织皮”的现代形式。

《禹贡》的析支即“赐支”（见于《后汉书·西羌传》10·2869），“至乎河首，绵地千里”。诸说中较平实者是马长寿释为羌语“河首”②。

---

① 王孝廉：《中国的神话世界——各民族的创世神话与信仰》，下册，第544页。

② 参见马长寿：《氐与羌》，上海人民出版社，1984年，第11页。

【赐支：析支】〔羌〕Slitsi(河首)

可见“昆仑/析支/渠搜”西戎三族文化形态相似，在上古时期居止之地也是连绵错杂。是“昆仑”作为“部落”与羌人发祥地“析支：赐支”接近。

任乃强据《后汉书·西羌传》这节记载说，此“昆仑”在“今青海省通天河区与柴达木区之间，旧名犹存”①；而析支或赐支，“在大积石山与巴颜喀喇山之间，今青海果洛自治州地，自唐克低湿地以西，穷于河源的大草原都是”②。与马说差别不太大。析支是羌种。至少小月氏也是羌种(羌种血液压倒高加索成分)。那么青海一柴达木间的“昆仑”自然是羌人圣地，其族，按任氏说推论，亦属于“大羌种”。

《汉书·地理志》就说羌人活动地的金城临羌县，有“弱水”与“昆仑山祠”。这话不太好懂，好像是说临羌之地有昆仑山神庙或昆仑部落的“祖祠”。现代羌族地区还有古树丛集的山神祠。《括地志》则说祁连“在酒泉县西南八十里”，那里的居民至今“皆衣皮毛”。《晋书·张骏传》引酒泉太守马岌言，这里就是“昆仑之体”，“此山有石室、玉堂，珠玑镂饰，焕若神宫，宜立西王母祠“(7·2241)。皆与羌人等“衣皮之民”原始信仰密切相关。

而且，共工所触的不周山，乃至人日盗火道渴而死的夸父，不是跟昆仑邻接就是跟“乐园”相关。他们都是“炎帝：姜姓”系统的神与英雄。王孝廉等甚至认为共工所触的“不周山”本来是昆仑那样“圆圆的天柱”，为其触折而残缺，于是“混沌”解破。天倾西北，地陷东南，洪水由“葫芦山”里奔涌而出，于是“乐园”解

①② 任乃强:《羌族源流探索》,1984年,第70页。

体、失落了（这意思简直是说，昆仑是未破的“不周山”，不周是被撞开的“昆仑”）。

羌族民间故事，是有自己的圣山和“乐园”的。

> 在远古，狗还是大地的母舅，公鸡还是太阳的朋友，人还是猿人的时候，神和人都居住在大地上，只隔着一道喀尔克别山山梁……凡间境地上，有一峻峭幽美的花果山，叫做尼罗甲格山。这里有山有水，有花果丛林，又有水草茂盛的牧场，鸟语花香，四时宜人，所以，每当吉祥的日子，神仙都喜欢到这里游玩。①

这有些像纳西族的“居那若果”神山和西藏的冈底斯山，它们虽都有本土“基础”，却都是吸收了“昆仑/须弥”这些神山兼乐园的一些要素的。

如所周知，冈底斯可指代“昆仑”或“须弥”，是西部乐园文化、中华神话文化的重要构成。而它也是羌人神山，就是有名的“贡噶山”。任乃强说，羌人崇拜此山，称为“昆”，即“昆仑”之词干或原读。“其山体正圆壁立，绕行一周须二日半，约250里。其岩壁望不见顶，大约超过2000公尺。远望其上尖圆积雪之白顶部亦在1000公尺以上，恰似古代华北贮粮的仓囷。为远古羌族信奉并按时朝拜之神山。古羌语呼万年积雪之山峰为‘昆’（今云“贡噶”，“贡”与“冈”及“昆”为一音之转）。……”②阿育王

① 《羌族民间故事》（三），1982年。引见《中国原始宗教资料汇编·羌族卷》，上海人民出版社，1993年，第578页。

② 任乃强：《试论〈山海经〉的成书年代与其资料来源》，《山海经新探》，第327页。

时代，印度高僧传法至此，惊叹而称此即“地轴”之须弥山。后来羌人将其传说散播至各处。此说揭出羌藏人民在创传昆仑—乐园文化，传播各族神话文化上的重要作用。但就历史地理而言，冈底斯只是神话昆仑的一个母型。任先生也承认穆王与西王母会饮之“瑶池”（此难定地望）和《禹本纪》言“河出昆仑”之昆仑山（即《西山经》之昆仑），“皆在今于田县南山（喀喇昆仑山口）北侧”①。大方向是很明确的。

王孝廉更从纳西族的“三成”神山居那若罗（参见卷首彩图）推出昆仑原是纳西等藏缅语族羌语支先人羌族的圣地。

他说：

> 摩梭人是古代羌族的一支。……我们由摩梭人的神山文字（参见下文）和彝族的断天地通的神话，往上回溯，似乎可以了解中国的昆仑神话是源于古代羌族的神山信仰。②

他甚至认为泰山之成为华夏的中心山，是姜姓齐人移植昆仑神话的结果。他说：

> 即便是东方以泰山为昆仑的仙乡信仰，也是与古代羌族有关，在山东建国的齐太公姜尚，就是羌人。羌人姜氏族在山东建国，国名为“齐”是“与天齐”之义，即是说自己的所

① 任乃强：《试论〈山海经〉的成书年代与其资料来源》，《山海经新探》，第 327 页。

② 王孝廉：《绝天地通——以苏雪林教授对昆仑神话主题解说为起点的一些相关考察》，《海峡两岸苏雪林教授学术研讨会论文集》，2000 年，黄山—台南，下册，第 1024 页。

居地是"天地之中",其本义原是羌人以昆仑圣山为天柱、天地之中心的"天脐"。他们把自己原有的圣山信仰随着民族的移动而依附到各地,于是而有姜齐以泰山为东方昆仑的神话和信仰。①

我们虽然一时提不出有力的证据,来证实王先生大胆的推论,但是由此更加相信,羌人肯定在建构昆仑(乃至泰山)神话,从而在建构多彩的"华夏"文化上起过重要的作用。

可惜我们不知道"祁连"跟羌语什么词对音(任说"贡嘎"与"昆"音近)。突厥语族之"天"倒与"祁连∶昆仑"音近。

【天】

〔突厥语〕gök(空),gökler(天)

〔突厥语〕kükle(天)

〔满语〕kulun(天)

跟"天"的另一名称 Tängre("腾格里∶撑黎")也是接近的。

有人还论证,西北方言读"天"如"祁连",匈奴称祁连为"天∶天山"出于汉语②。

这也许只能说明,"戎狄"的语词已"侵入"华夏的语言,于现代还有保留;或者,古代汉语"天"的读法可能残存复辅音,跟"戎

① 王孝廉:《绝天地通——以苏雪林教授对昆仑神话主题解说为起点的一些相关考察》,《海峡两岸苏雪林教授学术研讨会论文集》,2000 年,黄山—台南,下册,第 1024 页。

② 参见王雪樵:《古匈奴人呼天为"祁连"本出汉语考》,《晋阳学刊》1994 年第 4 期。

狄"语的"祁连"确有相通处。

汤惠生发现——

昆仑：祁连：赫连：贺兰

之间具有对音关系，都是匈奴语"天"(kunlun；或 Tängri)的意思，都是"萨满教中的宇宙山"，或联络天地的"宇宙中心"①。

因为许多部落都有各自的宇宙山，都可能命名或承袭为"昆仑"，所以"昆仑"在秦以前不是具体特定的山，而是"一个宗教或神话概念"②。汉代以后，它才变成具体地理山脉的名称，例如《后汉书》的《地理志》和《郡国志》所载。这，太晚了。

这个研究近年有所进展。

案《汉书·霍去病传》颜注说，"祁连山即天山，匈奴呼'天'为'祁连'"；而《汉书·匈奴传》说，"匈奴谓天为'撑黎'"。伯希和、白鸟库吉等早已指出，"撑黎"即突厥语"腾格里"(tängri，或tängrim，即"天")。是否颜师古误说呢？林梅村认为颜注有误，"显然，匈奴人称敦煌南山为'祁连山'(并非本族语，而是根据居民对该山的称谓)，敦煌是月氏人的故乡，那么，这个词应该在月氏语，也即吐火罗语中寻找其源"③。(但是，怎么保证诸族杂居的河西地区没有突厥先民活动，怎么保证"天山"或"环形山"只有一种古读呢？)

林引蒲立本(E. G. Pulleyblank)说：

---

①② 参见汤惠生：《神话中之昆仑山考述——昆仑山神话与萨满教世界观》，《中国社会科学》1996 年第 5 期，第 184 页。

③ 林梅村：《祁连与昆仑》，《敦煌研究》1994 年第 4 期，第 115 页。

祁连：gü－lien(**天**)

——真不可思议，已知的吐火罗语词中竟然没有表示"天"的词，因此我没法提出该词的吐火罗语词源。①

美国学者梅维恒(Victor Henry Mair)曾经猜测"祁连"可能来源于某一吐火罗语词，这个语词一定跟拉丁语 Caelum(天空，天堂)同源②。

某种母语"天空"——┌吐火罗语"天空"：祁连
　　　　　　　　　└拉丁语 Caelum(天空)

林梅村将相当于"天"的吐火罗语词拟为：

【天】* Kaelum

它来自：

【天】

〔吐火罗语 A〕Klyoni ┐
〔吐火罗语 B〕Klyomo ┘—〔梵语〕ārya(神圣的，高贵的)

而"祁连"(唐代译名为"祁罗漫")可能"译自吐火罗阳性形

① 林梅村：《祁连与昆仑》，《敦煌研究》1994 年第 4 期，第 115 页。

② 参见李铮等编：《季羡林教授八十华诞纪念文集》，江西人民出版社，1991 年，第 932 页。

容词体格单数 klomt 和 klyomo 的早期形式”①。亦即：

【祁连】(天，天山)：＊Kilyom(o)(义为“圣天”)

蒲立本(E. G. Pulleyblank)认为“祁连：麒麟”对音(《乾卦》之“乾”为其促读)，其义均为“天”，是印欧语借词，跟吐火罗语关系很大(参见“天马”节)②。然则连曾经逗留在河西走廊和祁连山麓的月氏人都参与了昆仑神话的建构(大月氏与羌人邻接，西迁后，与羌人混血较多的一支滞留于甘青及新疆者即称“小月氏”，或说其族羌种成分居优势，他们当然也是华夏“昆仑文化”的重要创制人)。

以上再次证明：“祁连：昆仑”确有“天”义。

《史记·匈奴列传》单于“撑黎孤涂”，译言“天之子”；“撑黎”即 tängri，“孤涂”实即骨朵、鹘突、胡涂，也就是“混沌”，为“混沌”语词丛中的一族。“撑黎孤涂”者“天混沌”，亦即“天祁连：天昆仑”。岑仲勉说，“祁连”相当于汉语之“天”(前举西北方言读“天”，犹如“祁连”)，汉初译其全名应是“天祁连(山)”(《史记》作“祁连天山”)，可读为 tän－grän，与 tängri(撑犁：天)对应(《地里校释》下·526)，犹言“天混沌”。这样说起来，就连突厥语的 tängri 都可能有印欧成分了。至少，如梅维恒、林梅村所说，它们跟吐火罗语、乃至拉丁语的“天”读音已有相通之处。

还需注意，西北某些含有外来语成分的专门语词，有一种“复叠式”的表示法，构成词素似乎同一词根，“同音反复”。例如

---

① 林梅村：《祁连与昆仑》，《敦煌研究》1994 年第 4 期，第 115 页。

② 参见徐文堪：《关于吐火罗语和吐火罗人的起源问题》，《亚洲文明》第 3 集，1995 年，第 91 页。

"喀喇昆仑","喀喇"是"黑","昆仑"也是"黑";"葫芦瓜",葫芦是瓜,瓜还是葫芦……"天祁连"乃至"撑黎孤涂"都带有这种趣向,而且都可以视为"混沌"文化语音丛的一员。

易言之,如果从"混沌文化"或"千面混沌"丛集把握"祁连"与"昆仑"之原型意象的话,它们都是对应的,"混沌"是它们的共义,就此视"祁连"为"昆仑"神话母型之一种,也是讲得通的。

再深入些,"昆仑:祁连"是"天"之山,"天"却也有"混沌"义。在上古世界观里,广义的"天"就是宇宙,而宇宙肇始于混沌,后来才说天地分开,轻清为天,重浊为地。

所以"天"山之神、"中"天之帝都是"混沌"。所以《庄子》中央之帝名"浑沌",而《西山经》天山帝江神是黄囊状的"浑敦"。

"天"又是"圆"的。天圆而地方,这是最古的"盖天论"宇宙模式的主题。前面交代,在北方草原游牧民族里,穹庐就是摹拟圜天或"天盖"的。所谓——

> 敕勒川,阴山下,
> 天似穹庐,笼罩四野……

便是"天"与"穹庐"互喻。所谓"叶脱"(Yurt)式帐篷或"蒙古包"都有穹窿式的"天"幕,其中柱有如"宇宙轴"(Cosmic axie)。而——

> 穹庐:穹窿
> 昆仑:祁连

不但对音,而且可促读为圜,为环,为圈,并且拟为复辅音字:*kl- 或 *gl-(参见"混沌英雄·共工"节)。

昆仑者“混沦”，其原初意象就是圜天“原气”飞舞团旋聚合轮转之貌，所谓气态混沌者是也。

法国的德沙索（L. de Saussure）和日本的御手洗胜等学者也都曾论证，“昆仑”的语源是“混沌”，作为“天”之山的昆仑（混沦）是“摹拟”那“天球”之“穹窿”形的。“昆仑”与“穹窿”也有对音关系①。

有人说，这样，“昆仑”就应该像葫芦、像浑脱（皮囊）、像黄帝、像帝江、像“蛋”（所谓“宇宙卵”——Cosmic egg）那样是完整、滚圆的囫囵体、全球体②，“天地初生如鸡子”（即“宇宙卵”），从而演生出“浑天说”，有如《晋书·天文志》所引《浑天仪注》所说的——

天如鸡子，地如鸡中黄，孤居于天内……

从而，“昆仑”又粘附着、指涉着“浑天说”。而正如前引清钱塘《淮南天文训补注》所说，正是西北高、东南低的地形造成了浑天说“天如欹盖”的现实基础，“昆仑：祁连”也因其高而近“天”、近“天极”，而成为世界中心。

它们都有“三”级构造，象征圜天，标志宇宙层次。

它们都跟“葫芦”（特别是亚腰葫芦）意象沟通，都是“道”的原始物化形式或原型（参见《老子的文化解读》等）。

---

① 参见 L. de Saussure, *L'etymologie des mots Koueu Leuen*（《昆仑的语源》），Toung Pao，Leiden，1921．Vol. XX，pp·370～371；〔日〕御手洗胜：《古代中国诸神》，创文社，1984 年，东京，第 671 页。

② 参见庞朴：《黄帝与混沌：中华文明的起源》，《文汇报》1992 年 3 月 10 日。

它们又以“天柱”、“天梯”的神话形态成为“中心系统象征”的“山岳型”，即所谓“宇宙轴”（参见《中庸的文化省察》等）。

最重要的，它们都有“混沌”的涵义，是“混沌文化”的有机构成；或者说，“昆仑”与“祁连”都是混沌意象群、混沌语词丛的重要成分（或谓“千面混沌”之一态）。

昆仑可写成“混沦”（参见《周礼·春官·大司乐》及郑注、释文等）。“混沦”就是“囫囵”、“混沌”。《文选·江赋》：“或混沦乎泥沙。”李注：“轮转之貌。”“祁连”合音为“环”、为“圈”，也是圆浑而团旋之象（参见“混沌篇·混沌文化章”）。

昆仑是“天”，是“中央大山”（中心象征），《庄子·应帝王篇》说：“中央天帝浑混沌。”是中央之帝——亦即混沌、帝江、帝鸿、黄帝——住居昆仑（参见《穆传》、《山海经》、《天问》等）。

匈奴拜祁连为天、为神，实亦崇拜“中心山”（尽管记载不明确）。

这样，浑敦无面目的帝江所居的“天山”也是大昆仑的一支。

最重要的，在上古汉语里，“祁连”读音可通“昆仑”。

【昆仑：祁连】

〔上古汉语〕kan lan：gei lan（拟音：* klan，或 * glan）

它们的“促读”或“合音”为“环”（圜，圆，圈），可象征圆天，或混沌。

祁连、昆仑都产玉（祁连玉为“昆仑玉”的亚种）。

昆仑有“悬圃：玄薮”。祁连也有“天池”景观。

《魏书·尔朱荣传》说：“秀容县有池三所，在高山之上，清深不测，相传曰祁连池，魏言‘天池’也。”（5·1644）

这“天池”虽然不一定实存于现在的祁连山顶，但是：

(1)"天池"在北方某些民族心中就是"祁连池";

(2)"祁连"确实可指称"天";

(3)这"天池"构成"祁连∶昆仑"神秘性的一部分;

(4)它可能就是"悬圃∶玄薮"的一种存在形式,一种自然基础(昆仑、祁连、帕米尔都可能有类似的"天池"景观,详看专节)。

"世界大山"冈底斯

杨守敬《水经注疏》(引董佑诚说),张穆《昆仑虚实异同考》等以昆仑为冈底斯。郭元兴先生说冈底斯即中国的昆仑神山①(参见卷首彩图)。

饶宗颐先生说:

> Kailāsah(冈底斯)山在印度文献中据称亦位于印土之中央。……kailāsah在东南亚神话中有极重要之地位。kailāsah即冈底斯山,亦即雪山,中国人称为昆仑者也。②

"冈底斯"虽然不必定是历史地理的"昆仑",但是作为西藏的"世界大山",它跟须弥山/昆仑山(和田南山)都是趋同的,可比的。它是一个理想而又现成的参照系,论析它的诸元至少可

① 郭元兴:《昆仑西王母考实》(手稿);又见《西王母考略》,《活页文史丛刊》第125号,1981年。

② 饶宗颐:《论释氏之昆仑说》,《大陆杂志》第46卷第4期,1973年,台北,第3页。

以衬现昆仑的神话性格。

现在把“香山：冈底斯山——以南赡部洲中心”相关的梵藏诸名胪列于下以便比较(除抄引文献外,曾蒙亡友郭元兴先生相告)。

【冈底斯】

香山 〔梵〕Gandhagiri,或 Gandhamadana

冈底斯山

〔梵〕Kailāsah 〔藏〕Ti－se－hi,Garis,Garstise

底息(山) 〔汉〕底息 〔藏〕 (tise)

阿耨达山 〔梵〕Anavatapta

建末达山 〔梵〕Gandhamada

鸡罗娑山 〔梵〕kailāsah

藏语又称“冈仁不齐”、“阿冈隆日”(即“雪大宝”、“阿里雪山”),等等。

一般学者都认为它们指的是同一座山,有的则说有歧异。

而在神话思维和宗教观念里,它又/或可指代

昆仑(ken lun),或

须弥(Sumeru,Meru)

或者说,它们之间是“等值”与“可置换”的关系。

可见西藏远古居民在建构昆仑—乐园文化上也起了重要作用。

西藏传说又以为冈底斯是须弥山的母型(季羡林等以为须

弥山母型实是“喜马拉雅”)。“传说里把冈底斯(Kailas)看作是“人世间的须弥山——北印度佛教星占家眼中的世界中心山脉”①。这是有据的。西藏圣地或乐园“魏摩隆仁”(Vol－mo－long－ring)的基干“九迭雍仲山”以冈底斯为母型，却有“四河”(与须弥山“四水”同名)分别从狮形岩口、马形岩口、孔雀形岩口、象形岩口流出②，证明——

须弥：九迭雍仲：冈底斯：〔昆仑〕

在神话学上是对位的。它对“太阳”或光明的向往也是相关的，“九迭雍仲”的符号是佛光之卐，象征阳光四射，法力无边。

冈底斯之主峰“康仁波清”，或“岗仁布钦”，藏语义为“神灵之山”，亦即所谓“神山里的神山”，“九迭雍仲”。它海拔6 714米，终年积雪，头戴冰冠，这就是乐园山巅为“水晶巨石”传说由来之一端(参看卷首彩图)。

《冈底斯山海志》载，佛尊杰尊·达孜瓦描绘此山如剑，刺向天空，真个是“刺破苍天锷未残”，有四条河水从此流出。“峰顶上，有七彩圆冠戴帽；山身如水晶砌成，透亮发光”③。山后长满药草，是以又称“香山”。说不定昆仑山上不死草和生命树神话也与此有关。山前是澄澈的圣湖“玛法木错”，有些像(或可拟于)婆罗谜湖、玄薮和天池。这是人间的乐园。“岗仁布钦之顶

① 〔奥〕勒内·德·内贝斯基·沃杰科维茨：《西藏的神灵和鬼怪》，谢观胜译，第257页。

② 参见〔英〕S.G.噶尔梅：《概述苯教的历史及教义》，向红笳译，《国外藏学研究译文集》，第11集，第63页。

③ 引见〔藏〕赤烈曲扎：《西藏风土志》，第126页。

应有像天上无量宫的宫殿。无上密宗本尊肆鲁迦之宫——胜乐轮宫，为人类洒下潺潺甘泉——那便是马、狮、象、孔雀四大河流"①。岗仁布钦，梵语则意为"湿婆的天堂"。据说这位破坏大神跟他妻子"难近母"(Durga)在这里共度欢娱。后者实在就是与《山海经》素女、乃至西王母相似的所谓"雪山女神"(参见专节)。这里确实是藏传佛教的"麦加"，每年朝圣者络绎于道，冀得一亲芳泽。电影《红河谷》里，英国青年梦寐以求的象征西藏文化的"圣山"，实在就是冈底斯山！

藏族苯教(Bon，或 Pre－Buddhism)里相当于昆仑一须弥山的是人间乐园"魏摩隆仁"(Vol－mo－lung－ring)。苯教以为"天堂"，以其系大神"辛腊璞佛之产生地也"②。这位苯教创始神异名颇多，主要有 gshen－rab－mi－bo－che，等，或译"辛饶"。

14 世纪苯教著作《根本论日光明灯》(rTsa－rgyud－nyi－zer－sgron－me)认为"魏摩隆仁"的母型即冈底斯山，就好像许多学者认为昆仑山暗指冈底斯山那样。

深受佛教故事影响的藏族传说云，"魏摩隆仁占据整个世界三分之一，呈八瓣莲花形"；对应着八瓣莲花形的天空——而莲花不但是女阴或"世界脐"的象征，也往往是"世界中心"的标志③。"中心之中心"称为"雍仲"，就是由太阳和火的符号"十"美化而来的卐字。

---

① 引见〔藏〕赤烈曲扎：《西藏风土志》，第 126 页。

② 马长寿：《钵教源流》，《藏事论文选·宗教集》，西藏人民出版社，1985 年，上册，第 153 页。

③ 参见〔日〕林巳奈夫：《汉代诸神》，角川书店，1972 年，东京，第 245～246 页。

这处在“魏摩隆仁”中央，世界最高的九迭形的雍仲山，如昆仑之“增(层)城九重”；山下四河流向四方，亦如“昆仑/须弥”之四神水①。

魏摩隆仁“母型”所在地异说颇多②。或说在波斯③。或说在“象雄”(Zhangshung)，这个地名略指藏西，或说可延至罽宾(Keshmir)；或说即古之“羊同”，现阿里地区，其自然条件极其严酷，景色却又特别美丽，恰合“乐园”的条件(这就是我们所熟悉的孔繁森为之奋斗并牺牲的光荣之地，看电影《孔繁森》就可见一斑)。

《具福劲严论》说，苯教祖师辛饶·米沃且(即辛腊璞佛)生在大食(Vtaggzigs)之魏摩隆仁，在中央国都策麦阳比耶城(Tshad－med－yangs－pavi－grong)之“中层宫殿三十八城之巅”，暗示这里是“中央之中”，他“投入国王天女妃母之胎(rgyal－bzhad－lha－mo－yul)，于木阳鼠年夏季火虎月(寅月)之十五日，黎明前能分清手纹时分，从母之右肋用雍仲(山)凿穿而出，奇异瑞相成万迎接，身形成庄严相好”④。颇怀疑最初他是生于山腹之中，“天女”者即神山所化(藏族神山多与神女叠合)；而母腹跟圆浑、中空的山体同样是可换位的“混沌”型式，也是“昆仑∶混沦∶葫芦”的“异文”。

它的神秘符号卍或“雍仲”尤其指其山顶“水晶巨石”，亦即

---

① 参见〔法〕R. A. 石泰安：《西藏的文明》，《西藏学参考丛书》第1辑，天津人民出版社，1982年。

② 参见〔英〕S. G. 噶尔梅：《概述苯教的历史及教义》，向红笳译，《国外藏学研究译文集》，第11辑，第130页。

③④ 引见〔藏〕凡珠昂奔：《藏族神灵论》，中国社会科学出版社，1990，第55页。

康仁波清峰那山光水色或山石冰雪云彩交相辉映的独有景象，据说美丽得不可逼视，神秘得数十年也难于一见(电影《红河谷》结尾壮美的山光也不能尽其万一，更不用说卷首彩色照片了)。“九”是汉藏语系民族特别崇尚的神数、大数①；是无穷尽又无量高的“宇宙层次”；“雍仲”或卍则以太阳神光之永远不灭象征“永生”(相当于佛教的不灭“金刚”)，“在古代碑铭上，‘雍仲’一词和文法虚词‘du’一起常作为副词使用。goyung－drung－du 有‘永远’和‘长存’之意”②。所以，“九迭雍仲”与“冈底斯”可相置换。“冈底斯雪山是象雄最重要的中心”，所以，14 世纪的《根本论日光明灯》也“赞同把魏摩隆仁确定在冈底斯山地区”③。

从意大利人图齐的介绍里，更可以看出它的母型冈底斯山跟“昆仑”/须弥/阿尔泰”等神山是多么相似。

> 冈底斯山如同一把八幅阳伞而矗立在苍穹之下，如同八瓣莲花一般拔地而起，酷似一张铺开的地毯。它是世界的地肚脐(南赡部洲中心)。它是世界南其贡杰和成“世界药”的居住地。④

---

① 参见〔奥〕勒内·德·内贝斯基·沃杰科维茨：《西藏的神灵和鬼怪·西藏萨满教的几点注释》，第 633～635 页；周法高：《上古语法札记》，史语所《集刊》第 22 本，第 205 页；萧兵：《楚辞的文化破译》，第 407～420、506～523 页；叶舒宪、田大宪：《中国古代神秘数字》，社会科学文献出版社，1995 年，第 203～224 页。

②③ 〔英〕S. G. 噶尔梅：《概述苯教的历史及教义》，向红笳译，《国外藏学研究译文集》，第 11 辑，第 63 页。

④ 〔意〕图齐：《西藏的宗教》，耿昇译，天津人民出版社，1989 年，第 273 页。

它的异名很多。除前举多属地理学名词外，宗教性的还有：

苯日山（苯教之山）；
象雄苯日山（象雄的苯教山）；
拉日山（灵魂山）；
拉日江噶山（灵魂大雪山）；等等。①

据噶尔梅、石泰安等介绍，"魏摩隆仁"除了有四神河朝四向流出以外，"该神山周围有四个中心，从而构成了魏摩隆仁的内心洲（nang－gling），整个魏摩隆仁由著名的轮回海（Mu－Khyud－bdal－ba'i－rgya－mtsho）所环绕（案：此即所谓"世界海"，系大地载于海洋的古宇宙观之表现）。山顶上居住着辛饶（案即辛腊璞佛）等苯教神灵，而山底居住着恶魔"②。山底大致相当于草原萨满教的地下幽冥世界。

汤惠生说，这座神山的构造显然受到佛教宇宙论影响；除此之外，"藏区的许多山都是苯教宇宙观中的宇宙山，如念青唐古拉，阿尼玛卿山，雅拉香波山以及其他山峰"③。如藏学家所揭示，苯教很可能起源于高寒地区民间的山岳崇拜。"宇宙山"最初是各部落"中心地"的标志，以后生长为不同形式的各部专祀

① 参见〔意〕图齐：《西藏的宗教》，耿昇译，第273页。

② 〔英〕S. G. 噶尔梅：《概述苯教的历史及教义》，《国外藏学研究译文集》，第11辑，第61～130页；〔法〕石泰安：《西藏的文明》，《西藏学参考丛书》第1辑，天津人民出版社，1982年。

③ 汤惠生：《神话中之昆仑山考述》，《中国社会科学》1996年第5期，第176页。

的神山；然而其本来面目，仍然是“混沌山”，跟西域同样“繁多”。

纳西族，一般认为是羌人后裔，属藏缅语族羌语支。

冈底斯山在纳西族象形文字经典里称为：

格里抵希 ①

它是“众山之王”和“万山之根”②。

冈底斯、昆仑乃至须弥在纳西神话系统里融汇成别具风致的世界山（参见卷首彩图）。

纳西族又称宇宙大山为：

居那什罗

居那若倮

巨那茹罗

纳西语读音：〔ndʑoɾno—┤ wa┐ rwa┤〕

这些是异名或异译，象形文字大致是：

（古老版本作 参见《典》149）

像昆仑山一样有三级构造。李霖灿说，“其下台基三级，示此山为修筑而成”③。纳西经典有《修神山记》。方国瑜云，这是

---

①② 李霖灿：《么些研究论文集·多巴神罗和密勒日巴的故事》，台湾故宫博物院，1984，台北，第284、277页。

③ 参见李霖灿：《么些象形文字字典》，中央研究院，1944年。

"传说的大神山",其下三级是"神座"①。有名的《白蝙蝠取经记》②里,人类是由此山搬下来的,鸟是从山坳口中飞下来的,水是由高山松坡上流下来的③。

或说,此神山以丽江玉龙雪山为母型。但是,作为神话大山,它综合着冈底斯/昆仑/须弥山的若干特性(参见卷首彩图)。

苏雪林先生说:"〔此〕神山三级,与我国昆仑之丘'三成',及印度须弥山之上中下三级,宛若合符,知其非偶然矣;且么些文字于台阶上之立圭,下狭上宽,与印度所言须弥山之状更相肖似。"④

关于此"圭"形物,它"指向"太空是无疑的,有人说它是"刺向苍天锷未残"的山巅;有人说,此是神山上的圣殿,所谓"帝合"或"天宫";有人说,这就是萨满式"刀梯"或天柱——王孝廉拟之于"圣经"里的 Babel"通天之塔"⑤,是很有意味的。

所以,这座仙山既是宇宙轴又是天梯,直抵于天。

李霖灿先生补充说明道:

> 在调查采集的过程中,还多次听到巫师向我说明,这就是汉人所谓的昆仑山。英国的芮兰兹图书馆中,藏有一册

① 方国瑜等:《纳西象形文字谱》,云南人民出版社,1982 年,第 127 页。

② 参见李霖灿、张琨、和才编译:《么些象形文字经典九种》,民族学研究所,1959 年,南港。

③ 参见李霖灿:《么些研究论文集》,台湾故宫博物院,1984 年,台北,第 351 页。

④ 苏雪林:《屈赋论丛·昆仑之谜》,第 679 页。

⑤ 参见王孝廉:《绝天地通》,《海峡两岸苏雪林教授学术研讨会论文集》,2000 年,黄山—台南,下册,第 1023~1024 页。

汉译的么些经文，就直称此山为昆仑可证。①

他受到凌纯声氏“昆仑”与坛、畤、陵、墓等跟巴比伦 Ziggurat 相对应之说的诱导，认为它们都是摹拟宇宙山的人工制品（居那什罗象形文字如“方基台尖顶塔”，也有三级构造），纳西经典《修神山记》读音为

〔ʒwa0˥ rwa˧ ts‘ɯ˥〕

李先生所以想到：“不管从形、从声、从义哪一方面来对勘，么些族的 ʒwa˥ rwa 神山和两河流域的 Ziggurat 一定是有极密切的关系存在。”② 而纳西族正住在两河平原与华夏人之间。以此，我们只能说，这些宇宙山在神话学上确实是等值的、对位的。羌人一纳西族在建构中国乃至世界的“宇宙山：乐园”神话上的作用是独特的，不可替代的。

一般纳西学家也承认“居那什罗：昆仑”二者的对应或竟等同。

李国文较多地从地理实际论证：“昆仑之墟或昆仑属远古甘、青羌戎活动中心，黑水与昆仑地域为一脉，纳西族先民与黑水、羌戎、昆仑密不可分，故居那若罗山实即纳西族先民西北甘、青远古羌戎活动中心的昆仑山。”③

其实它不但跟昆仑山或冈底斯山趋同，跟须弥山也十分相似。洛克便径自称之为“须弥山”。和芳讲述《崇般图》，以为它

---

①② 李霖灿：《么些研究论文集·么些族的故事》，第 399、396 页。

③ 李国文：《东巴文化与纳西哲学》，云南人民出版社，1991 年，第 165 页。

就是冈底斯或昆仑①。杨福泉说："纳西文化的前身……古羌文化与昆仑山区域有密切关系。而婆罗门教和佛教的一些思想也通过藏族文化渗透到纳西族文化中。……在居那若罗山神话中就已包容了〔昆仑/须弥〕两山神话的内涵。"② 当然他也列举出一些异点。

昆仑与阿尔泰山

昆仑山"母型"理论或比较分析里，较为新鲜而又重要的还有"阿尔泰：金山"说。阿尔泰地区的古代信仰里有"宇宙山"——学者们多认为它糅进了须弥山(Sumeru)的神话因子，而又与昆仑山趋同。这里把 Eliade、孙培良等人论著所提及的中亚—南亚"宇宙山"的重要特征比照如下。(这些也大都是 Eliade 所罗列的萨满神山的特质或因子)。

昆　仑	须　弥	阿尔泰
天地之中	天地之中	天地之中
北斗、五横维，在其西北隅	北极星照临其上	北极星照临其上
日月相避隐为光明	日月之所照回	日月从此出入

① ② 杨福泉：《原始生命神与生命观》，云南人民出版社，1995 年，第 180 页。

百神之所在，黄帝、西王母居其间	诸神所止息	天神居所
“天柱”、“天梯”	在大海中，据金轮上	连接天/地/人
出产珠玉	出产百宝	出产黄金及珍宝
不死树	生命树，宇宙树	长寿之乡；宇宙树
乐园	乐园	乐园
神水所出	四面环水，或四水所出	
丘：四方	方形	或说，有台坛陵墓方宫

我们重视它，是因为它是中亚“戎狄”和塞种等游牧民族的“世界大山”，有助于揭发昆仑神话诸元及其义蕴。

根据 Eliade、孙培良、汤惠生等的介绍，这座中亚的神山，颇有异名，例如：

【斯基泰】乌尔干山
【突厥/汉】金山
【鞑靼】铁山
【蒙古/布里亚特】须弥山

有的还把它称为“天脐”，有如泰山“天齐”。

Altai 一名有“黄金”或“黄色”的意思。孙培良等以为它才真正是“昆仑”的母型。

马雍、王炳华的观察颇为独特，他们注意到神话昆仑上有

"黄帝之宫"或某种"高大的墓葬"①;只有阿尔泰山区大型石冢可以当之,只有这个地区相当高水平的文化遗迹才能被夸饰为昆仑山的文化景观;"今天的昆仑山(和田南山)和祁连山〔则〕迄今并未发现任何古代文化遗迹"②。事实上甘肃仰韶文化曾发现于祁连山麓。和田地区是东西文明辐辏之地。

图 81　以大象为食之鹏凤

以"吞象之蛇"或巨象为食的大鸟是世界性的。我们最熟悉的是《庄子》和印度神话里的"大鹏"(即大凤、大风)。《穆天子传》里也有攫食鹿、羊的鹰雕。大鸟神话往往跟"世界山"相联系。所以,马雍、王炳华认为只有阿尔泰诸峰才能满足神话昆仑的各个"条件"。

然而昆仑区的"沼泽、泉水",乃至天池景观,祁连山无不具备。虎豹、熊狼、野马、野牛、山羊、野猪,在祁连山以及昆仑—帕米尔高原,生态平衡未被破坏,环境与气候未被破坏之时,大都

①② 马雍、王炳华:《阿尔泰与欧亚草原丝绸之路》,张志尧主编《草原丝绸之路与中亚文明》,新疆美术摄影出版社,1994 年,第 3 页。

存在过。攫食羊、鹿的鹰雕，它们属世界性神话大鸟（参见插图81），“翔游性”极强，决不仅限于帕米尔/祁连/阿尔泰/今昆仑。槐江或离仑之“鹰鹯”，邻近西王母与赤乌的“䴅鸟之山”（䴅读若鹯），都指的雪山独有的髭兀鹰。

而且，如上所说，越“现实”、越“熟识”的居留地越不可能成为“自我中心幻觉”里的“世界中心地”，也极难成为乌托邦式的“乐园”；相反地，“中心—乐园”却往往指称那些虽有所见闻、却相对遥远、模糊而又神秘、神奇、神圣的山岳或地区。它们往往超离“罪恶的文明”。自我中心象征系统往往随着“夜郎自大”幻觉的消褪而解构，“乐园”（或“乐园”兼“中心”）却相对久远。模糊或朦胧容易造成神秘，高远或雄奇便近接着神圣。正因为其虚幻、神奇，可望而不可即，甚或可闻而不可见，才会有“乌托邦”（莫尔）或“太阳城”（康帕内拉）。而柏拉图的“理想国”简直就是虚无飘渺的“大西洲”（Atlantis，大西海乐园）诱发出来的。

如果昆仑指阿尔泰的话，那么，《穆天子传》所描写的“旅途是从阿尔泰山（即昆仑山）中段的东麓越过山口，经该山口西麓再沿黑水西进。黑水应当是指额尔齐纳河上游”①。黑水纵使可指额尔齐纳河（应是弱水或“大黑水”），此河流布甚长，不能仅以“上游”为说。他们这样说，大概是为了使西王母“瑶池”与“斋桑泊”相应②。但是瑶池不一定是巨浸；即令指涉大湖，那也有“阗池：伊塞克湖”可以比勘，附会。而据我们的计算，“西王母之邦”最可能在中亚锡尔河流域中上游，喀什以北，费尔干纳、塔什干一带，其展延区接近帕米尔高原东北麓——穆王确曾到达塔里木以西，《穆天子传》“黑水”专指叶尔羌河南段的喀喇乌苏

①② 参见马雍、王炳华：《公元前七至二世纪的中国新疆地区》，《中亚学刊》第3辑，中华书局，1990年，第12～13页。

(Karausu)。西王母跟阿尔泰山、斋桑泊没有多大关系(参见专章)。

有的学者从泛萨满文化角度指出,“昆仑”虽有“母型”(某一部落称其宇宙山为“昆仑”),却主要是泛指的神话山。我们在《神话昆仑及其原型》里也将二者分开。现在更发现西北民族(从甘青高原到中亚)“混沌”宇宙观里许多神山都以类似 * Kalan 或 Kara 的读音来命名,这种宇宙神山大都因其圆浑而又鼓突,独立而又封闭,暗黑或者中空且有所蕴涵(例如蕴涵“黑”色的元气或洪水)而被拟为“葫芦:(原)母体”,作为“混沌文化”或“混沌语词群”的一个有机构成。

所以“昆仑:混沌:葫芦山”确实是具有普泛性的神话山。但这不妨碍它具有特定的母型或 model。如果以中土为本位,“坐标”逐步向西搜索,诸家学说里或有记载者,按照名声与可能性大小依次为:

祁连山	昆仑 1
和田南山(今昆仑)	昆仑 2
天　山	昆仑 3
冈底斯山	昆仑 4
帕米尔高原	昆仑 5
喀喇昆仑山	昆仑 6
须弥山(或喜马拉雅)	昆仑 7

本书讨论的重点是《山海经》和《穆传》里的“昆仑”。

当然,像某些学者那样几乎把所有的“世界大山”都当成萨满神山,恐怕也说不通。如果不能证明佛教和婆罗门教也“源出”于萨满教,那么“萨满教是世界的原始宗教”的泛萨满教(pan

—shamanism)理论就很难成立。我们认为,中国原始性宗教或自然宗教以及神话民俗里确实渗入萨满文化因子,昆仑山神话也可能逐步羼入萨满成分,但是昆仑山,正如须弥山、奥林普斯山、西奈山那样,并不就是萨满神山。把《山海经》看做萨满教经典也不符合事实。

第四章

日出、日落之山

昆仑，日月所相避隐为光明

《史记·大宛列传》太史公引《禹本纪》曰："河出昆仑。昆仑其高二千五百余里，日月所相避隐为光明也。其上有醴泉、瑶池。"(10·3179)这是《禹本纪》几乎唯一可靠的正文。与《山海经》也几乎无一不合，是《山海经》取材部分依据《禹本纪》的重要证明。所谓"日月所相避隐为光明"，就是说初民往往以居址附近的高山为测时的"坐标"，计算时辰或季节，甚或以为日、月即出自山间(或山下海中)，升则白昼，降即黑夜；以宇宙山为中轴，日、月间替代出，不相碰撞或干扰，所以是"相避"而为"隐"为"明"。这也是"世界中心山"的重要职能。傅懋勣译纳西经典《白蝙蝠取经记》，就把大神山的这种"宇宙轴"的性质讲得非常通俗而又明白："当阴阳十二月没产生的时候，在灵山("居那若罗：昆仑")顶上，太阳从左边绕过来，月亮从右边绕过来，在三十日的夜里，太阳月亮在灵山顶上相遇了，初一的一天，太阳和

月亮在灵山顶上又分开，这是阴阳十二月的出处。”

王昆吾也曾详尽论证过与“黑水/弱水”相连结的“昆仑”作为日升月落或日出日没的宇宙山的神话学特质。他说，“既然黑水是鸱龟运送夜间太阳的通道，是代表生命的复生的一条生命的河流；既然西北大荒是太阳西沉后的居处，是神灵和冥间祖先的住所；那么，昆仑这座位于西北、居住着众神、环绕着不死之水的神山”，便应当是跟太阳的出生与死亡相关的神山①。“冥府：幽都”所依傍的“昆仑山就可以理解为太阳落山后的居所；如前所说，日落是被古人视为死亡的象征的”②。当然太阳也可以在其“另一面”复活，升起。昆仑是否落日憩息之“胎”，或者说太阳是否从“光明/混沌”的“谷神：玄牝：山腹”内重新生出，这在中国文献里没有明确的记载——文献只是说日月以“中心山”为“宇宙轴”而作圆周运动——但理论上是可能的：宇宙山作为“混沌”或母腹般的“初始乐园”，确实有出纳、吞吐、包孕日月的机制。

这种想法，许多民族都有。例如元前25世纪，苏美尔人的一块“封泥”(Roll seal)上印着一幅图案，“表示太阳神(Shemash)左手拿着一把钥匙打开了日出之门(案如“开明门”)，从东山的山林上出现。据说，在巴比伦人的艺术上所表现的是太阳从东方的Elam山上上升”③。这就是“日出之山”。在另一方向降落，则又是“日落之山”。降落后的日、月哪里去了？潜入到环绕昆仑并构成其“地下水体”的弱水(或说“黑水”)里去了——这条“卑化”的“宇宙河”(或“大瀛海”)又叫“咸池：甘

---

①② 王昆吾：《中国的早期艺术与宗教·论古神话中的黑水、昆仑与蓬莱》，东方出版中心，1998年，第98、101页。

③ 参见管东贵：《中国古代十日神话之研究》，《从比较神话到文学》，陈慧桦、古添洪编，东大图书公司，1977年，台北，第131页。

渊”，实在也很像萨满式幽冥(黄泉)世界(参前)。

宇宙中心的须弥山，日月绕之旋转，正如昆仑山“日月所相避隐为光明”，这个想法据说还影响到欧洲中世纪的寰宇观。6世纪《基督教徒地志》里的一幅寰宇图，天呈桶状圆顶，日出、日落都环绕着北方的大山，下面绘有地中海、红海和波斯湾。李约瑟说，有太阳旋转、升降的山“可能就是须弥山”，它正是“各国人民彼此交往中的一个焦点”①。

“活火山”汤谷：沃焦：尾闾

刻有这个符号的陶尊发现于山东莒县陵阳河、诸城前寨，虽是采集品，但属大汶口文化遗物无疑。王树明说，“陵阳河遗址东面为一丘陵起伏的山区，正东五华里，有山五峰并峙，中间一峰突起，名叫寿烟山。春、秋两季，早晨八九点钟，太阳从正东升起，高悬于主峰之上”，由日、火、山组成的上举符号就是“这一景象的摹画”②。我们觉得这样未免显得胶柱鼓瑟，刻舟求剑，将宏伟无比的神话意象“缩小”到区区小山之内，意兴尽失。这明明是朝阳挟着烈火从东极之山“汤谷：旸谷”冉冉升起的壮丽图

① 〔英〕李约瑟：《中国科学技术史》，第5卷《地学》第1分册，第87页。

② 王树明：《论陶尊文字“炟”与“炅”》，《古文字论集》(1)，《考古与文物》丛刊第2号，1983年，第85页。

景。这样的神话意象连“泰山日出”都无法拘束它，也不必去指实它。我们固然可以为“汤谷：旸谷”寻找母型或地望，甚至说它是“活火山”，但那起码也是“沃焦：尾闾”那样不知几千万里方圆的东海外大壑，太阳才有可能在其中洗澡并汲取热量。

然而，王树明说，“在星象，历法发明之前，我国原始社会有以山头纪历的习惯”，《山海经》里日月所出、所入之山各六，“就是这种古老纪历习惯的反映”（参用吕子方、蒙文通说），陶尊文字“炟”，实际是反映“山头纪历”的“图画文字”①，这里确实含着重要的意蕴。他说，“炟”字是春季耕作之始的“春祭”，“炅”字则夏季之后的“夏祭”，分别是文献上“禴祭”和“礿祭”的滥觞②，却有待证实。

逄振镐在此基础上分析《山海经》两相对应的日出、日入之山的“历法”意义说：

> 〔《大荒东经》〕“日月所出”之山〔《大荒西经》〕同“日月所入”之山都是六，是完全相对应的山头。在方向上也是正确的：“所出”之山均在“东”——《大荒东经》，“所入”之山均在西——《大荒西经》。这种用山头纪历的方法，就是原始的历法。③

这是跟东部丘陵山岳地带的地理特征相关联的。

---

① 王树明：《论陶尊文字“炟”与“炅”》，《古文字论集》(1)，《考古与文物》丛刊第2号，1983年，第85页。

② 王树明：《谈陵阳河与大朱村出土的陶尊“文字”》，《山东史前文化论文集》，齐鲁书社，1986年，第256页。

③ 逄振镐：《东夷及其史前文化试论》，《东夷古国史研究》第1辑，三秦出版社，1988年，第28页。

为什么各是六个山头呢?

> 由于日、月在一年中,春夏秋冬,并非固定在一个地点(山头),它要逐渐地南移和北移,从地面上看,日、月所出入的山头也就不尽相同。故《山海经》所记日、月出入的山头,并非一个,而是六个。①

这个解释比较“合理”。前此,吕子方先生指出,原始人日出而作,日入而息,“多山地带的人,自然就以山为日月出入的表尺”,加上对冷热的体验逐渐形成季节观念②。此说为学者所重。现在的研究则逐渐深入。只是对具体的山名、地望,既要尽力探知它的母型,又不能过分拘泥,还要注意借用、移植、层积等历史性“经典过程”。例如各山地望分歧,不一定都在山东或四川,吕先生就说日月所入“丰沮玉门”的灵山即四川巫山③;但也可能为东方的《山海经》整理者所利用和整合,不能看得太死。

汤谷之山或名“波谷山”,似又即“大言”之山。《大荒东经》:

> 东海之外,大荒之中,有山名曰大言,日月所出。
>
> 有波谷山者,有大人之国。有大人之市,名曰大人之堂。有一大人踆其上,张其两耳。

“大言”为“日月所出”而涉及“波谷”,“波谷”疑“汤谷”异称

---

① 逄振镐:《东夷及其史前文化试论》,《东夷古国史研究》第1辑,第29页。

②③ 参见吕子方:《中国科学技术史论文集·读山海经杂记》,四川人民出版社,1984年,下册,第26页。

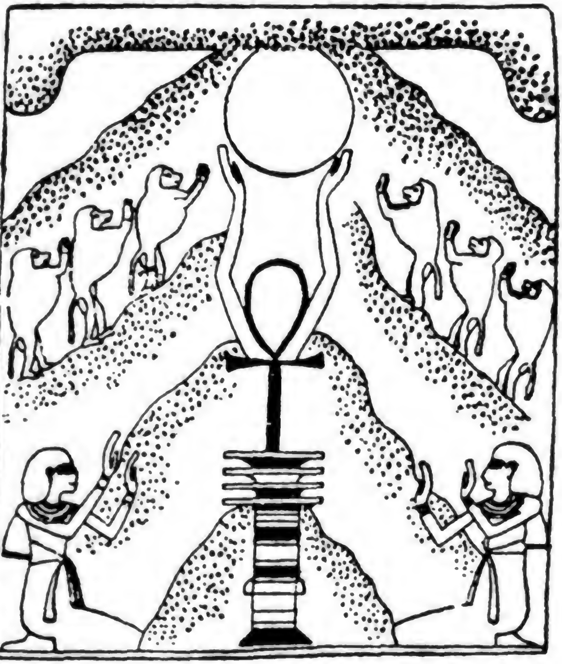


图 82　女神：日出之山

（古埃及，第 18 王朝纸草图绘）

日出之所往往是女神栖止之地。汤谷—东极之山就是羲和为她的十个小太阳宝宝洗澡的活火山。古埃及，在众生的欢祷声中，女神托着太阳由山峰之上冉冉升起。

（参见插图 82）。

“大人”可能仍与太阳神“太昊/少昊”有关（姑略）。它跟“甘渊：大壑”接得较紧。那里是小太阳少昊、颛顼洗澡的活火山。所谓“少昊之国”（《诗含神雾》）。

“大人之市在海中”，见于《海内北经》(325)。

“昊”字或写作“昦”，大、天、人在一定条件下趋同，都是正面而立的“大人”，而头上有日轮(此见于内蒙阴山岩画等，参见传说章插图272)。所以，“大人”者，应指东方的“昊”或“昦”氏父子，而或写作太皞、少皞者，略指帝“喾”(俊、舜)及其子孙契与昭明。但也可能泛指“夷人”。

袁注已注意：“甘渊实当即《大荒南经》羲和浴日之甘渊，其地乃汤谷扶桑也。”(第340页)但尚未将其与“波谷：大言”之山联系。其实它们都是所谓东海外之大壑，正是东方太阳神少皞“孺”(养)小太阳神“颛顼”之汤谷活火山。

窃尝疑此源出火山神话。前举大汶口符号正表示太阳由火焰熊熊的汤谷山上冉冉升起。这火山被认为是太阳热量的源泉。《大荒东经》就叫“温源谷”，郭注：“温源谷，即汤谷。”(354)其下即叙：“汤谷上有扶木，一日方至，一日方出，皆载于乌。”(354)我们的《楚辞新探》(第75～80页)揭发其异称颇夥：由日所出看，是汤谷；自水所归言，为归虚。

归虚

《列子·汤问篇》云：

“渤海之东，不知几亿万里。有大壑焉，实惟无底之谷；其下无底，名曰归虚。八纮九野之水，天汉之流，莫不注之，而无增无减焉。”(杨校本，第151页)

正因为它是活火山，百川入海，那“多”出来的水都被它灼干了(故又名“沃焦”)。《天问》：“东流不溢，孰知其故?”答曰：统通被“汤谷：归虚：沃焦”灼干，所以大海不溢。这也就是《庄子·天地篇》谆芒欲之的“注焉而不满，酌之而不竭”的东海“大壑”。

这归虚“大壑”，亦见于《大荒东经》：“东海之外大壑，少昊之国。”(338)郭注引《诗含神雾》：“东注无底之谷。”《楚辞·远游》：“降望大壑。”正是“汤谷：归虚”。当“小太阳”少昊还是娃娃的时候，他妈妈羲和就把他按在这活火山“汤盆”里洗澡；长大后，他曾“孺”颛顼于此：宜其为“少昊之国”。它能把多余的海水烤干，如《楚辞·大招》所说，“汤谷宋(燋)只”，所以又叫——

沃焦

《文选》郭璞《江赋》：“淙大壑与沃焦。”

唐李善注引《玄中记》：“沃焦山名也。在东海南方三万里。”

《庄子·秋水》成玄英疏引《山海经》说羿射九日，“落为沃焦”。是火山由射落的太阳所形成。太阳出生于此，有如“复活”——或所谓“返本”或“回归”。《西游记》火焰山，即据此夸饰。

古人又认为这里简直是天地的尽头，所以是袖珍本宇宙的尾骶骨，所谓——

尾闾

《庄子·秋水》：“天下之水，莫大于海，万川归之，不知何时止而不盈，尾闾泄之，不知何时已而不虚。春秋不变，水旱不知。”

释文引崔云：“尾闾，海东川名。”

《文选》嵇康《养生论》“泄之以尾闾”注引《庄子》司马彪注说这“沃焦”在东大海之中，引另种“文本”云：“在扶桑之东，有一石，方圆四万里，厚四万里，海水注者，无不燋尽，故名沃焦。”正

是活火山。其“现实”母型，颇似日本列岛。

间就是吕，《说文》卷七云“脊骨，象形”，尾吕就是尾骶骨，《天问》：“昆仑县圃，其凥(尻)安在?”正问此昆仑尾闾。所以这组神话可以看做昆仑神话的展延。

很奇怪的是，佛经里也有“沃焦：尾闾：归虚：汤谷”，苏雪林先生曾作揭示①。其中，《文句私记》引《华严经·名号品》及《十注婆抄》所记沃焦“巨石”跟前引司马彪“或云”完全一样。不知道谁抄了谁。

我们觉得，这可能是日本列岛大火山神话在《山海经》等书里的投影。《大汉和辞典》(卷6)有“沃焦海”条，引佛典《超悟疏》说：“谓大海中有沃焦石，海水无量，悉被销铄，此是增上受苦之处。”这也分明是海中火山岛。

晋时佚名译《佛说金刚三昧本性清净不坏不灭经》也说“沃焦”归属于世界大山(须弥/昆仑)神话：

> 如〔须弥山〕阿耨达池出四大河，此四大河分为八河，及阎浮提一切众流，皆归大海。以沃燋山故，大海不增；以金刚轮故，大海未减。

都是活火山的意象。但在佛典中，颇有将“沃焦”与地狱相联系——东西方都说地底有烈火不灭如沸腾的岩浆，所谓“炼”狱。东晋佛陀跋陀罗译《佛说观佛三昧海经》说阿鼻地狱猛火，“上冲大海沃燋山下”；敦煌写卷(P2734)《妙法莲华经马明菩萨品》说，“于铁围山四面外，两山中间燋山下，各安十八地狱”。这应

① 详见苏雪林：《天问正简》，广东出版社，1974年，台北，第139页；萧兵：《楚辞新探》，第79页。

该与“幽都”对照考察。

萧登福以为“沃焦”神话原生于华夏，为佛教所附会转借：“沃焦山虽出自中土，但因它和佛教热地狱说可以相附会，所以佛教经典在地狱说上攀援沃焦山的，反较道经为多”①。但其源头应远推大汶口“火山—太阳”符号和《山海经》昆仑与“太阳山”神话。

《大荒东经》又有：

> 大荒之中，有山名猗天苏门，日月所生。有壎民之国。(356)

其名甚奇，暂附于此。《艺文类聚》卷一引作“猗天山、苏门山，日月所出”；《太平御览》卷三引作“苏门，日月所出”。《大荒东经》：

> 东荒之中，有山名曰壑明俊疾，日月所出。有中容之国。(357)

此怪名中有“俊”，自与帝俊东夷相关；有“壑”，疑如东海大壑之类；有“明”，当是大光明；“疾”者，日车疾驰也。这里肯定有脱误或颠倒。

上文叙“合虚，日月所出”之后，就是有“中容之国。帝俊生中容。中容人食兽、木实，使四鸟：豹、虎、熊、罴”(344)。

---

① 萧登福：《谶纬、古籍所见昆仑、幽都与道教之仙鬼世界及生死寿命说》，海峡两岸第二届道教学术讨论会论文，1999年，台湾嘉应，第274页。

中容，不详。郭注说见于《吕氏春秋》。案《本味篇》："指姑之东，中容之国，有赤木玄木之叶焉。"(2·741)高注："赤木玄木，其叶皆可食，食之而仙也。"(2·757)盖东方乐园之一。

日月所出山"壑明俊疾"处有帝俊所生中容之国，益证其为东方日出之山。

又者，《大荒东经》说：

> 有夏州之国。有盖余之国。
>
> 有神人，八首人面，虎身十尾，名曰天吴。
>
> 大荒之中，有山名曰鞠陵于天、东极、离瞀，日月所出。(348)

郭注："三山名也。音谷瞀。"这里的三山之名及注文，都可能有误。姑依袁注标点如上。只有"东极"较确定，如郝笺引《淮南子·地形》所说："东方曰东极之山。"此山应即汤谷或波谷之山。

天虞山之神"天吴"(水神)位置跟它如此相近，疑当初关系密切。

汤谷 《海外东经》："下有汤谷，汤谷上有扶桑，十日所浴。在黑齿北。居水中，有大木，九日居下枝，一日居上枝"(260)。其字有异文：

旸谷 《书·尧典》："分命羲仲，宅嵎夷，曰旸谷。"(参《史记·五帝本纪》)

《淮南子·天文》："日出于旸谷，浴于咸池。"

汤谷 《楚辞·天问》："出自汤谷，次于蒙汜。"

崵谷 《说文解字》。

阳谷　《归藏·启筮》。

三占从二。看来以“阳”或“旸”为正字。但旸、汤一音之转，无大区别。

写作“汤谷”，似更“合理”。因为这里有“水”，即液态的火山岩浆。汤谷是火渊。故其事又涉甘渊。《大荒南经》说：“东南海之外，甘水之间，有羲和之国。有女子名曰羲和，方浴日于甘渊。羲和者，帝俊之妻，生十日。”羲和为太阳娃娃洗澡的甘渊，实在就是火山岩浆般之“汤谷”（郭注“谷中水热也”，只有太阳才能在此沐浴并汲取热能也）。此“甘渊：汤谷”即“东海之外大壑”所谓“沃焦：尾闾”者。见于《大荒东经》，“有甘山者，甘水出焉，生甘渊”（338），帝俊（太昊：帝喾）与羲和之子“小太阳”少昊沐浴于此，所以是“少昊之国”（338）。后来少昊又“孺”养帝颛顼于此，而“弃其琴瑟”。那时颛顼还是个太阳娃娃。

“弃其琴瑟”，意思不太清楚。郭注说：“言其壑中有琴瑟也。”（339）还是不清楚。郝疏以为是少昊哄孩子（颛顼）的玩具，“眷彼幼童，娱以琴瑟”，很有趣，但不一定对。我们看：

〔夸父〕弃其杖化为邓（桃）林。（《海外北经》，238）

蚩尤所弃其桎梏，是为枫木。（《大荒南经》，374）

那么少昊“弃其琴瑟”也该是变成一片圣林。什么林木呢？很可能就是太阳神树“扶桑：若木”。太阳神欢快热烈，从阿波罗到东君都兼为乐神。

緪瑟兮交鼓，箫钟兮瑶簴；

鸣鯱兮吹竽，思灵保兮贤姱！（《九歌·东君》）

年轻一代的太阳神少昊，当然也会有他的琴瑟，其物跟“扶桑：若木”可能换位或互喻。后来，这琴瑟又人格化为颛顼后裔“太子长琴”。《大荒西经》榣山，“其上有人，号曰太子长琴”(395)，其世系为：

〔少昊〕——颛项——老童——祝融——太子长琴(395)

太子长琴为少昊一颛项琴瑟所化，琴瑟为扶桑木制而奏《空桑》太阳神曲，宜乎长琴“是处榣山，始作乐风”也。“榣木”与“扶桑”在一定条件下可相置换，有如“桃”木。

跟“扶桑：孤桑：穷桑”可以互转的还有“空桑”(参见《楚辞新探》第71页)。

《东山经》：“《东次二经》之首，曰空桑之山。”(105)郭注：“此山出琴瑟材，见《周礼》也。”

案《周礼·春官·大司乐》：“孙竹之管，空桑之琴瑟，咸池之舞，夏日至，于泽中之方丘奏之。”(上·789—790)

“空桑”是制作琴瑟的良材(也许“空”是天然的共鸣箱)，一旦少昊弃其琴瑟，自然化为空桑(扶桑：穷桑)。或者说，初民以为空桑是少昊的“乐器”，以其制作琴瑟，便能发出神秘的巫音。《楚辞·大招》说：

魂兮归徕，定《空桑》只！

《空桑》或说琴曲(太阳的乐曲)，或说瑟名。王注：“空桑，瑟名也。古者弦空桑而为瑟。或曰：空桑，楚地名。”合于《周礼》。

又《汉书·礼乐志·郊祀歌》："空桑琴瑟结信成。"颜注引张晏曰："传曰：空桑为瑟，一弹三叹，祭天质故也。"已点出其为圣乐。颜云："空桑，地名，出善木，可为琴瑟也。"所以小日神少昊弃其琴瑟就变成太阳神木或圣乐器"空桑"。它的人格化，就是"大子长琴"（大太一字，"太子"疑后人所改）。

日月所入之山及其神怪

"日月所相避隐"，《山海经》称为日月所出（或入，或出入），或单叙，或伴生。现在主要看日月所入。

崦嵫一弇兹

崦嵫之山　（《西山经》）

郭注："日没所入山也。见《离骚》。"（65）

《离骚》："望崦嵫而勿迫。"王注："崦嵫，日所入山也。下有蒙水，水中有虞渊。"

郭注引《禹大传》："洧盘之水，出崦嵫山。"

《大荒西经》："西海陼中，有神人面鸟身，珥两青蛇，践两赤蛇，名曰弇兹。"（401）弇、奄（崦）一声之转。

或说，"崦嵫：弇兹"与日入之所的"咸池"读音有接近之点，或竟同地。这要求更多证据（参见下文）。

弇兹在西海。这里包含太阳落入西海，又从东海汤谷升起的观念。所谓"历天又复入西海，六龙所舍安在哉"，《离骚》之望崦嵫而勿迫、指西海以为期，都是神游于西海而未能至焉。

"弇兹一禺彊"都是人面鸟身或鱼身而践蛇、珥蛇、腰蛇、持

蛇的海神，跟地中海那来自水中的“戈尔贡”完全一致（参见专书）。

弇兹，又是《穆传》里落日女神般的“西王母”所领属的神山。《大荒西经》日、月出入之山最多，与“弇兹”关涉者，西海陼中弇兹之上的“轩辕之国”，再上即“弇州”之山，疑即“弇兹：崦嵫”。此山有鸣鸟，“五采之鸟仰天”（郭注“张口嘘天”），而“爰有百乐歌舞之风”（401）。疑某种海鸟——即弇兹之鸟化身也。而“鸣鸟”之象见于卜辞。

郝笺说，鸣鸟盖“凤属”。引《周书·君奭》：“我则鸣鸟不闻。”《国语·周语》：“周之兴也，鹙鷟鸣于岐山。”盖报喜的吉鸟，而凤鸾之俦。

袁注是之，以为其即：

孟　鸟　（《海内西经》）
灭蒙鸟　（《海外西经》）
䴅　鸟　（《尔雅·释鸟》）

作为神鸟，它跟作为弇兹山神的西王母的“神使”之“三青鸟”相关，又跟“赤乌”（或鹑火之禽，或朱雀）之类遥遥相应，其实都是凤属——而凤凰本质上是太阳神鸟（请参看《楚辞研究》系列诸书）。这些都是可跟“弇兹”那落日之山的神性互证的。

《大荒西经》有一节记日月（出入）山，其神亦甚奇突。

大荒之中，有山名曰日月山，天枢也：吴姖天门，日月所入。

这也是“天地中心”或“宇宙轴”（cosmic axie），故称“天枢”。

其名为“吴姖天门”，疑系“天门吴姖”之倒，而“天吴”之省。姖，即柜，原应作巨，巨之言矩，疑暗示此山基底如“昆仑虚”之四方，有如《大荒西经》柜(矩)格之松生于“方山”。

窃尝疑此山“人面，无臂，两足反属于头山(上)”之神“嘘”亦如昆仑虚之“虚”，在此方形“吴姖”之上司理日月之所入，或“处于西极，以行日月星辰之行次”；方虚之神，甚或可能“四面”，或象征方地，或如黄帝、“四面”似太阳而烛照“四方”，而与“方形台坛”相关。而此“嘘”即下文“颛顼——老童——黎”下地所生之“噎”(噎疑嘘误)。《海内经》云：“后土生噎鸣。”噎即嘘，“虚”为方地之神，宜其为后土所生。又，《大荒东经》，大荒之中，有山名曰“合虚”(《北堂书钞》卷一四九引“合”作“含”)，为“日月所出”(344)，其名疑与“嘘”神有关。

此节经文还有一句：“有人反臂，名曰天虞。”(郭注云即“尸虞”，不详)。袁氏校注本决不应该将其割裂另立一节。“天虞”者日月山“吴姖(巨)天门”之神，与前引“天虞之山”合，又即“朝阳之谷”水神之“天吴”。其“反臂”，正跟“无臂”之嘘神“两足反属于头山(上)”形成对照。证明其皆专司日月出入之怪神。

列维—布留尔指出，没有通过仪式手续(尤其是成丁仪式)的幼儿只是不完整的生命。“正如刚刚断气的人还不完全是死人一样，刚刚出世的婴儿也只是部分地诞生。如果用我们的语言来说，诞生和死亡一样，都是分几个连续的阶段完成的”①。古希腊的曙光之神 Eos 或 Ios 跟许多民族的“朝日”之神一样，只是个初生的婴儿，却长着兽爪——因为他还不是完整的人(玫瑰色只是摹写朝霞罢了)。后来这位 Ios－Aurora 才变成“有着

① 〔法〕列维—布留尔：《原始思维》，丁由译，商务印书馆，1981 年，第 333 页。

玫瑰色纤手、雪白眼睑的晨光女神”①。这就像颛顼，作为小日神，也只能被少昊“孺”养于东海外大壑。

日月山的“嘘”神也“无臂”，而司日、月之出入。

朝阳之谷“天虞”神最初也是“反臂”，后来随着时间的进展，却变成长着八首、八足、八尾的怪神，并将躍入大海成为水神——这也到他的“死亡”时刻了（《山海经》叙次已乱）。

作为太阳，降落（下山或入海）就是“死亡”；但他立即转化为海神而“存在”。

《西山经》刚山还“是多神䰢”（61）。郭注说是魑魅之类，音为“耻回反”，而字或作“䰢”。

此字从“光”从“鬼”，是发光之鬼，有如红光“反景”。它的形状是“人面兽身，一足一手，其音如钦”（61），也是“不完整的人”（郭云“钦亦吟字假音”，言其善吟）。这个诠释只怕牵强，仅供批评参考。又，《大荒西经》吴回，也“奇左”（奇肱？），“是无右臂”。

《南山经》漆吴之山，“处于东海，望丘山，其光载出载入，是惟日次”（14）。这也是因为日光在其间闪耀，造成“神光之所潜耀”的观感（参见郭注），从而认为这类神山，也是“日次”——太阳憩息之所，所谓“日景之所次舍”（亦见郭注）。跟“红光”（神）司掌“反景”的观念相反相成。

《大荒西经》：

> 大荒之中，有山名曰丰沮玉门，日月所入。（396）
> 大荒之中，有龙山，日月所入。（400）
> 大荒之中，有山，名曰鏖鏊钜，日月所入者。（406）
> 大荒之中，有山名曰常阳之山，日月所入。（409）

---

① 参见〔法〕吕凯等：《世界神话百科全书》，第 214 页。

“常羊”为刑天之首葬埋之处。

此常阳即常羊、常祥(见《吕览·谕大》),犹言日月到此徜徉而不速降(参见“混沌英雄”章“刑天”节论“常羊”段,它也许还有另一种读法)。《楚辞·离骚》太阳诗人“第一次飞行”,“饮余马于咸池兮,总余辔乎扶桑;折若木以拂日兮,聊逍遥以相羊。”“相羊”就是“常羊(阳”),“徜徉”。两者的“动作”或意象遥相对照。将降未降的日月到了此山也是要“聊逍遥以相羊”一阵子的。落日总是给人懒洋洋的迟缓之感(尤其当你在田野劳作渴望回家歇息之时)。

虞渊

《淮南子·天文》:“〔日〕薄于虞泉,是谓黄昏……日入崦嵫,经于细柳,入虞泉之地,曙于蒙谷之浦。”(据《初学记》卷一引)

《南山经》:“南次三经之首,曰天虞之山,其下多水,不可以上。”(15)疑虞渊之变。

天虞疑即天吴。《海外东经》:“朝阳之谷,神曰天吴,是为水伯。在虹虹(虹虹)北两水间。其为兽也,八首人面,八足八尾,皆(背)青黄。”(250)

此天吴疑本在东方,所以称“朝阳之谷”。后来移置于西。

其神(水伯)甚为奇诡。又见《大荒东经》:“有夏州之国。有盖余之国。有神人,八首人面,虎身十尾,名曰天吴。”(348)疑如弇兹、禺彊,本为海神,而与太阳出没相关者。

陈炳良说,西王母国在落日的西方,群鸟解羽之所;这使人想起鲧禹所处的“羽渊”和太阳所落的“虞渊”来。叶舒宪《中国

神话哲学》便认为"虞渊"即是"羽渊"(第 16 页)。艾兰《龟之谜》也说:"'羽渊'等同于'虞渊',是太阳西落'若木'的居所,也是黄泉的通道,死亡之域。"(第 75 页)。森安太郎比照:

【虞】 ngio
【羽】 giwo

以为有互通处,"'虞渊'想必即是'羽渊'"①。因为日所出的"旸谷∶阳谷∶汤谷"是光明之海,那么,"太阳所沉落处虞渊当然是阴谷或是冥海(暗黑)"②。

据《墨子·尚贤篇》,昔者伯鲧,"既乃刑之于羽之郊。乃热照无有及也",就是黑暗之所,冥界;所以羽渊就是"冥海"③。而前引李道和也说鲧禹所潜水造地的"羽渊"实即"幽冥之水","原初之水"④。这些虽不必是,然而——

甘渊/虞渊∶冥水/羽渊∶死生循环之水/羽水∶宇宙海

三者之间的关系确实值得进一步勾稽(我们对虞渊即羽渊之说稍有保留)。

"冥海∶黄泉",或(作为日落之水的)"虞渊∶羽渊",倒确是跟幽都联系在一起的,前者也许可以看做后者(冥界)的有机组成。幽都见于《北山经》,錞于毋逢之山,西望"幽都之山,浴水出

---

①②③ 〔日〕森安太郎:《黄帝的传说·鲧禹原始》,王孝廉译,联经出版公司,1988 年,台北,第 69、70 页。

④ 参见李道和:《释"巫"》,《民间文学论坛》1997 年第 3 期,第 16 页。

焉"(郭璞说就是幽都"黑水"——疑玄水、冥水之转化),"是有大蛇,赤首白尾,其音如牛,见则其邑大灾"(98)。或说蛇是冥土世界象征。萨满"下界"多有蛇。此与《海内经》"黑水出焉"的"幽都之山"相应,"其上有玄鸟、玄蛇、玄豹、玄虎、玄狐蓬尾。有大玄之山,有玄丘之民。有大幽之国。有赤胫之民。"(462)。袁珂说这颇像《楚辞·招魂》的幽都,信然。茅盾说,这里"凡物皆黑,颇与希腊神话中说的(Hadas)冥国内阴惨无光相仿"①。北欧女性死神赫尔(Hel)所掌管的"幽冥九界"也在极北的冻土和冰水之下,称为 Nifl－heim——这就是斯堪的那维亚的"黄泉:冥海"兼幽都。

佛教以须弥山为象征的宇宙结构,具有明确的"地狱"。这是从印婆罗门教继承的三重世界,跟萨满的"三元"宇宙观有趋同处。中国则只见《山海经》和《楚辞》的幽都。幽都不像佛教地狱那样就在须弥山下,而与昆仑无关。昆仑地下有"水"即地狱的说法极晚,恐怕是佛教东传的结果。

我们看藏传佛教须弥山下地狱的情景与中土"幽都"迥异。

恶魔(阿修罗)为诸神的反对者,他们居须弥山下。被称为罗刹、龙象、鸠盘荼的恶魔都属此类,其住处在空中,水中,洞穴中和山谷中。②	西望幽都之山,浴水出焉。是有大蛇,赤首白身,其音如牛,见则其邑大旱。(《北山经》,99) 北海之内,有山,名曰幽都之山,黑水出焉。其上有玄鸟、

① 茅盾:《神话研究·中国古代神话研究初探》,百花文艺出版社,1980 年,第 101 页。

② 〔苏〕克雷洛夫:《宗教史》,乐峰等译,中国社会科学出版社,1984 年,下册,第 366 页。

> 玄蛇、玄豹、玄虎、玄狐蓬尾。(《海内经》,462)
>
> 土伯九约,其角觺觺些/敦脄血拇,逐人駓駓些/参目虎首,其身若牛些/此皆甘人,归来,恐自遗灾些!(《招魂》)

《山海经》等战国及其前的典籍,以及较为古老可靠的神话传说里,昆仑山不涉及"下界"或幽都。《山海经》"幽都"确有致旱之"蛇",但在泰泽,不在昆仑;又北海之内者,有黑色鸟兽群,跟作为"黑"(Kara)山的昆仑有趋同之处,但它们是否在"地下"却不清楚。

只有晋张华《博物志·地篇》说:

> 昆仑山北,地转下三千六百里,有八玄幽都方二十万里,地下有四柱,四柱广十万里。地有三千六百轴,犬牙相举。(范宁校本,第10页)

北,或作东北。是欲与北海之内"幽都"混合,痕迹甚显。"犬牙相举"或作"互相牵制"。这恐怕是佛教东传以后的产物。

这里要注意的是,幽都之神"土伯"有角,很像楚镇墓兽头顶分杈鹿角。稻畑耕一郎引用《论衡·讲瑞篇》说颛顼"戴角之相,犹戴干也",说明角、干(盾)可以转换①。所以颛顼进入冥界,形

① 参见〔日〕稻畑耕一郎:《颛顼苗裔综考》,《中国文学研究》第6期,1980年,东京,第114页。

象就与幽都土伯接近了。

然而《大荒东经》不是说颛顼被少昊当娃娃"孺"(乳)养于东海外大壑(汤谷：甘渊：沃焦)吗?原来他在东海岸初升时还是未发育的"朝阳",进入"冥海：黄泉：幽都"之后就成了其声若牛,长着杈角和三只眼的可怕的怪兽了(另一说是变成猪龙或江猪之类,参见"传说章东北夷"节)。所以说他又兼为"夜间的太阳"。

日月出没于山海的象征指涉

前文交代,在原始时期,居住在高山附近的群团,很容易把高山当做测时或定季的标尺。这样,"日月出入"之山就会很多,却只有极少数重要而神秘的"日月山"被流传或记录下来。《山海经》所记看起来超过十数,经过我们整合,除了九个疑莫能明的高山之外,主要的只有一对,不过传闻异辞以致分化得较为复杂罢了。东部的较为写实,西部的多出想象。看来这跟整理者对东方较为熟悉有关。

日出处

东极山：波谷山：明星山

汤谷：归墟：大壑：沃焦：尾闾

甘渊

日落处

西极山　吴姖天门

崦嵫(奔兹)　咸池

蒙谷(蒙汜)：虞渊　西海

纳西族《东巴经》里的《懂术战争》说，相当于“昆仑：须弥”的神山居那什罗，“太阳从左边转，月亮从右边转”①，相见而后分离而后再见，以三十日为期，这正是“天枢：世界中心”大山，“日月所相避隐为光明”之义②。前引吕子方指出，这种“以山为日月的表尺”的测时法，长久使用，还能通过观察白昼的长短，来确认“季节的早晚，排定耕作的日程”③。

太阳在某一山头升/降或出/入，如果是西沉水底（例如虞渊——蒙汜之浦或“西海”），然后由水滨一山麓升起的话，这种神话观念就必然催生出“球形大地”或“太阳环绕地球旋转”（地心说）的宇宙模式理论，由素朴的“盖天论”前出到“浑天论”。

“出自汤谷，次于蒙汜”（《楚辞·天问》），就是太阳出于东海之滨的神山（活火山），“历天又复入西海”，由幽黑暗冥的蒙汜潜入水底。这较“昆仑”等的“日月所相避隐为光明”是进了一步。但如果昆仑的尾骶延伸到“沃焦：汤谷”，而昆仑之“首”（例如“崦嵫：弇兹”）又枕到西海之滨的话，那“昆仑”就不仅仅象征圆天的“环形山”而落座在方形基座（大地）之上，简直就是个“球体”了——这颗圆球飘浮在“大瀛海：弱水”（宇宙海）中央，太阳或日月环绕它旋转！严格的“混沌：昆仑”本来就是圆浑、团旋、中空而又有所蕴涵的球体，有如所谓阴阳交旋的“太极球”（参见插图83）！

---

① 参见《云南省少数民族哲学、社会思想资料选辑》，1981年，第1辑，第36页。

② 参见邓少琴：《纳西族史札记·纳西东巴经所载一年三百六十日的由来》，《西南民族研究》第1辑，四川民族出版社，1983年，第137页。

③ 吕子方：《中国科学技术史论文集·读山海经杂记》，四川人民出版社，1984年，下册，第28页。

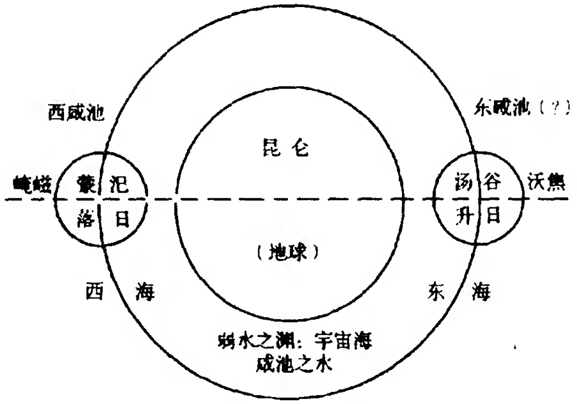


图 83　太阳环绕昆仑升降

昆仑是圜形山，有时（或在初民宇宙观较成熟时）作为卵形或球体而与"混沌"趋同。太阳从"汤谷"升起，在咸池之水（实即"弱水之渊：宇宙海"）里向西泳行，最后在"西宫咸池"钻出，从崦嵫落下……可见"浑天说"在上古已有萌芽（这样便在理论上推出有东西二咸池、二扶桑若木）。

这个图式在《楚辞・九歌・东君》里体现得最为明白。清晨，"暾将出兮东方，照余槛兮扶桑"；傍晚，"撰余辔兮高驼翔"，却又"杳冥冥兮以东行"，这不是钻入水底（或地底）准备东出又是做什么呢？

若如《淮南子・天文》所写落日之状，"……至于虞渊，是谓黄昏；至于蒙谷，是谓定昏。日入于虞渊之汜，曙于蒙谷之浦"。（上・109）（《初学记》卷一引作"沦于蒙谷……日入崦嵫，经于细柳，入虞泉之池，曙于蒙谷之浦"，渊避唐高祖讳改"泉"。）

太阳入于蒙谷，又曙于蒙谷之浦，这岂不暗示她绕着"圆

球”，西落大海又从海东升起？

艾兰似乎也在重构这种太阳“绕地”而行于水底的宇宙观。她说，“汜”本身就是一种回溯其源的流水（此据《说文》卷十一水部，“汜，水别复入水也”），“这一点启示了我们的想象，它会不会绕一个圈子又回到‘汤谷’去呢？”①

会的。所谓“虞渊”、“甘渊”的“位变”也在暗示这一点（前文说，“虞渊：冥水”可能与“弱水”、“黄泉”换位成为宇宙海）。艾兰虽然还拘泥于“若木”只能在西而不能亦生于“东扶桑”之上，但她已感觉到“若水”（若木之水）在回流东西了。

> “若水”并非一条真正的河，它是下界的流水（“蒙汜”），也就是我们所称的“黄泉”的别名，“黄泉”穿流下界，最后在东西两方的“扶桑”和“若木”下涌出地面。……“黄帝”是土地之神，他能化为龙形；太阳会不会是从西方的“若木”经过“黄泉”（虞渊或甘渊或弱水——引案）回到了东方的“扶桑”呢？②

会的。“咸池：甘渊”的“同位性”也暗示着这一点。附带说一下，“甘山：甘水：甘渊”又涉及成山与“巫咸之山”的关系，及其地望或母型。

《大荒南经》说：

> 又有成山，甘水穷焉。有季禺之国，颛顼之子，食黍。（368）

①② 〔英〕艾兰：《龟之谜——商代神话、祭祀、艺术和宇宙观研究》，汪涛译，四川人民出版社，1992年，第19页。

东南海之外，甘水之间，有羲和之国。有女子名曰羲和，方日浴于甘渊。羲和者，帝俊之妻，生十日。(381)

这“甘水”所穷的成山是战国秦汉时期祭日的圣地。《史记·封禅书》说：“〔始皇祭八神〕七曰日主，祠成山。成山斗入海，最居齐西北隅，以迎日出云。”(4·1367)今在胶东半岛东北端，是当时中国版图最东端。70 年代末，这里出土两组玉器，含圭璧等祭日的“瑞玉”。论者据《封禅书》云：“成山头有日主祠，因此成山玉器及其封坛很可能就是成山祠日的物质遗存。”①此成山是否即《大荒南经》甘水所穷的成山，还不一定。但在原始信仰和礼俗中它们有联系殆无可疑，很可能那小小的成山就是神话成山或“咸山”的母型。王永波说它们是一体化的，“甘水出甘渊，穷于成山而生甘渊，甘渊者，大海是也”②。是《山海经》所记神祇并非羌无故实，而是称于古而合于今。假如有人能证出“成山”就是“咸山”的话——我们不行——那更是石破天惊！

《书·尧典》：“分命羲仲，宅嵎夷，日旸谷，寅宾出日，平秩东作。”伪孔传引马融曰：“嵎，海嵎也；夷，莱夷也。”或云：“这里的莱夷海嵎之旸谷，所述地望正是今山东半岛最东端的成山头。”③他甚至也认为“咸：甘”音通，甘渊即咸池，“都是大海的别称，亦为太阳初起之处”④。我们觉得，“咸池”在更古更多的记载里都在日落的西方，“日浴处也”，但它与日出的“甘渊”相通。如果“甘渊：咸池”相通之说成立，那就是环绕大地的宇宙海，而且带着原始萨满教的性征，而与萨满巫“甘：咸”相关(参见“巫药”章“甘：萨满”节)。

---

①②③④ 王永波：《成山玉器与日主祭——兼论太阳崇拜有关问题》，《文物》1993 年第 1 期，第 66、67 页。

"咸/甘"语音确有对应之点，我们也曾试图论证"巫咸"即"巫甘"，及其与"甘：萨满"之间的对应关系。而日出的"甘渊：甘水"与日落的"咸池"的可能潜通，又暗示着甘水所穷的"成山"或即"咸山"同为日月神山，以及"咸池：甘渊"作为萨满式"宇宙海"的性质。那么，成山最初也有点可能即"咸山"，亦即"巫咸"之"太阳山"。

张岩用很大气力论证成山神由单纯的"日神"兼掌黑夜或月亮的复杂过程，引《齐记》"右有日夜出见于〔成山〕境，古莱子立城以不夜为名"以证，且谓：

> 成山部族居莱夷联盟临海的最东端，因而成为这一级祭祀地组合中的近日点，成山神也由此获得了日神的性质，在纳入了齐国的祭祀系统后，成山仍处于更高级组合中的最东端，故其神所司不改，成为日神。①

随着其神格的提高，成山（神）又兼管月亮。其实成山很可能本是夷人集群某部落的"日出日落"的太阳山进而成为"日月所相避隐为光明"的日月山，《山海经》里这种山是不罕见的。女性日神羲和本来沐浴于（成山附近之）甘渊（水），后来也分化为日、月二女神（日母羲和与月母常仪）。

如果前引"咸池≈甘渊"之说能够成立，那么就可能日出、日落之所都有太阳沐浴的神水（咸池）。

《楚辞·离骚》：

> 饮余马于咸池兮，总余辔乎扶桑。

① 张岩：《图腾制与原始文明》，上海文艺出版社，1995年，第18页。

折若木以拂日兮，聊逍遥以相羊。

许多注家都说"若木"按记载在西方，"扶桑"作为日出之木应在东方；咸池，在东在西，却游移其词。我们在《楚辞与神话》、《楚辞的文化破译》里为免"混乱"，根据诗人此次飞行正当"日忽忽其将暮"，所以"令羲和弭节兮，望崦嵫而勿迫"，这样若木就必是"西扶桑"之枝（东扶桑亦有东若木），而咸池按主要记载是日落之所（参见《史记·天官书》等）。试比较：

《九歌·少司命》："与女沐兮咸池，晞女发兮阳之阿。"

《楚辞·远游》："朝濯发于汤谷兮，夕晞余身兮九阳。"

朝沐之所（汤谷）在东，夕晞之处"九阳"必在西。"阳之阿"应即九阳所落之"曲隅"（阿）。《拾遗记》也有"咸池日没之所"。——是有"西咸池"（日落之海）无疑。

然则"咸池：甘渊"趋同之说颇为有理。《淮南子·天文》说："日出于旸谷，浴于咸池，拂于扶桑，是谓晨明。"是东方亦有"咸池"，是太阳（婴儿）初出洗澡的地方，跟羲和浴十日于"甘渊：汤谷"基本相同。既然"东：日出 西：日落"之所都有"咸池"，那么它就是"巫咸"信仰（或原始萨满教）里环绕大地的"宇宙海"（Cosmic sea）。其图式可看插图84。

这个假说证据不足，有待方家教正。

根据前引，太阳既落于蒙谷，怎么又曙于蒙谷之浦呢？为什么日出、日落之所都有咸池泥？这岂非暗示太阳西落"蒙谷之水"以后便在水底翔行，再由此水之东升起？这分明就是李白《日出入行》所写的：

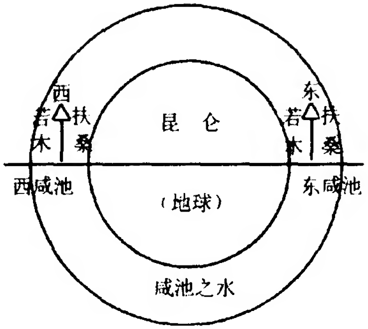


图81　东西二向的扶桑若木

正如东西方都可能有"咸池"一样，昆仑（世界）不但东方有太阳神树扶桑及枝桠之若木，为"升日"（或太阳神鸟）所暂歇，西方也有扶桑和若木，为"落日"（或太阳神鸟）所休憩。太阳（鸟）升降之时都是要沐浴和休息的。

日出东南隈，似从地底来；
历天又复入西海，六龙所舍安在哉！

明星，曙光之神和晚霞之神

"汤谷"（或"波谷"）之山很像印度的"晓山"（曙光之山），它或称 Aruṇa（《大唐西域记》译为"阿路猱"）。《翻译名义集》云："阿楼那，或云阿卢那，此云红赤色香华，如日出前红色相，梵呼彼相为'阿楼罗'。"

此山跟“昆仑/须弥”同样也有母型。白鸟库吉说，它在冈底斯山之西，“四时载雪”；相传是须弥山之一峰，在 Matsya Purana 中①。梵文 Aruṇa原义是红色莲花；但又可写 ālúna(阿卢那)，有三义：

> 黎明，赤色；
> 太白(金)星；
> 明星天之子，居太白星中。②

《大荒东经》有“壑明俊疾”之山，为“日月所出”，实即明星之山。这里有“门”称“启(开)明之门”，太阳就从这里跑出来。“开明”又指“启明星”(见《尔雅·释天》)。所以日月所出之山又叫“明星”之山，见于《大荒东经》：

> 大荒中有山名曰明星，日月所出。(346)

这跟印度人称“晓天”Aruṇa为“太白(金)星”，可说是一模一样。Aruṇa或 Alūna 作为太白明星之子实在就是曙光之神，即“晓天”。希腊罗马的曙光之神 Aruṇa他也是个孩子，长着玫瑰色的兽爪，是“不完整的人”(参前)，承袭着 Aruṇa而为半神③而中国这种“肢体不完整”的时光之神多“转移”为暮日之神，我

---

① 〔日〕白鸟库吉：《罽宾国考》，王古鲁译，《塞外》上·271。

② 参见刘正埮、高名凯等编：《汉语外来词词典》，上海辞书出版社，1984 年，第 7 页。

③ 参见〔英〕查尔斯·伊里奥特：《印度教和佛教史纲》第 1 卷；李荣熙译，商务印书馆，1982 年，第 165 页。

们马上就会看到，作为落日之神的蓐收不但也长着“虎爪”，而且身上泛着霞光，还跟“太白”金星对位。这跟印度的 Aruṇa，希腊的 Aurora 至为相似，只不过长着虎兽之爪的“不完全的人”由晓日变成暮日罢了。所以，《大荒东经》日月所出的“明星”之山，其名疑由“金星”(启明—长庚)而得。《尔雅·释天》：“明星谓之启明。”《诗·小雅·大东》毛传：“日旦出，谓明星为启明；日既入，谓明星生为长庚。”所以学者们认为《诗·郑风·女曰鸡鸣》“明星有烂”也指金星①。正如前文所说，这跟印度的阿楼那既是“晓天：明星之山”又是金星之子，明星之神，曙光之神，简直太相像了，不能不令人顿生联翩之悬想！

明星之山必有神。明星即启明(开明)，所以此神必名“启明”。《山海经》的“开明”(兽)就是它的动物化形。因为明星山“日月所出”，可以理解作开明之神以“曙光”或“暮色”诱导日月出来——所以开明既是曙神又是暮神。

它化形为虎，似是男性。但他(太白星神)有妻，即所谓“媊”。

《说文》卷十二女部引《甘氏星经》说：“太白上公，妻曰女媊。女媊居南斗，食厉，天下祭之，曰‘明星’”。她是女明星，母性的“开明”。跟印欧文化不同，中国“朝暾”或朝霞之神性格名号都不大清楚，却有明确的晚霞或暮霭之神。《西山经》：

> 长留之山，其神白帝少昊居之。其兽皆文尾，其鸟皆文首。是多文玉石。实惟员神磈氏之宫。是神也，主司反景。(52)

---

① 参见杜石然等：《中国科学技术史稿》上册，科学出版社，1982 年，第 70 页。

所谓"魂氏"，实即晚霞(其名奇特而不可解，或因其诡谲，或因其处西方鬼戎地域)。员之言圆，状写落日光晕。徐南洲说，这是落日光辉"衍射"现象，"这时站在山顶上的观察者和自己的身影以及太阳光三者同在一条直线上"，就会出现峨眉金顶似的"佛光"①。这也正如郭注所说："日西人则景(影)反东照，主司察之。"

《西山经》神"蓐收"司泑山，"是山也，西望日之所入，其气员，神红光之所司也"(56)，更明言其为红色霞光。

这"反影：圆光"的人格化就是蓐收。郭注："红光盖即蓐收也。"红光指晚霞，与太阳的圆光/反影相应。前引《南山经》漆吴之山，"处于东海，望于丘山，其光载出载入，是惟日次"(14)，与此日光或"反影"之神可以相互参照。

蓐收神的性与格比较明确。

《西山经》："泑山，神蓐收司之。"郭注："亦金神也。人面，虎爪，白尾(毛)，执钺，见《外传》。"

希腊有曙神 Aruna－Ios，Aruna－Ios 长着兽的利爪——也许引导太阳乃至人类的"死亡"——却也像朝霞那样透着玫瑰色。蓐收则全身泛着金光，所谓"金神"的联想或由此而起("西方白"或"西方金"是五行学说的构拟)。

《海外西经》就有"五行"的影子："西方蓐收，左耳有蛇，乘两龙。"(227)

它相当古老。《国语·晋语》就说："有神人面，白毛，虎爪，执钺，立于西阿。"韦注曰："天之刑神也，天事官成。"(上·295)

① 参见徐南洲：《〈山海经〉——一部中国上古的科技史书》，《山海经新探》，四川社会科学院出版社，1986 年，第 251 页。

请注意，它也跟 los 那样长着兽爪。它为什么是刑神而执钺呢？也许因为它作为落日之神，司理太阳的“死亡”，甚至引导死者的西归吧（这跟佛教东来后的“上西天”不同）。我们注意到，西王母作为落日女神，也兼司“刑残”或“病死”（参后）。

泰勒早就揭示：

> 日每天都被夜吞噬掉，后来又在黎明时获得解救；有时还被“兽”口和雷雨之云吞没，虽然是较为短暂的……〔有如〕“英雄”或“少女”的传奇：他们被恶魔吞掉，后来又被它吐出，或从它的腹中被解救出来。①

叶舒宪在论述太阳生于“东母”又复归于她的分身“西母”时，引用尼尔森的陈述说，古埃及的“苍天母亲”努特（Nut）生殖太阳，“每天清晨太阳从天母的子宫中生出，黄昏回复于天母之口腔”②。这跟曙光之神、晚霞都具有某种“兽”的性格或形状是相表里的（参见插图 113）。

蓐收是虎爪文尾的兽形神——后人拟为西方“白虎”。

墨西哥印第安人就认为“有一只大老虎将太阳吞噬，这是说的日蚀”③，就像中国人说天狗吃太阳（或吞月亮）。太阳西落，古代印第安人也认为是落入虎口。

---

① 〔英〕泰勒：《原始文化》，连树声译，上海文艺出版社，1995 年，第 305 页。

② N. G. Nilsen, *Religions of the World*（《世界上的宗教》），Saint Martin Press，1983，p. 36；叶舒宪：《高唐神女与维纳斯》，中国社会科学出版社，1997 年，第 69 页。

③ 参见杜而未：《山海经神话系统》，学生书局，1984 年，台北，第 74 页。

张光直先生曾介绍过："张开的兽口在世界上许多古代文化中都作为把两个不同的世界（如生、死）分割开来的一种象征。"①艾兰也说，大张着的兽口和"人头"的组合，"这个纹饰母型意味着死亡之途，即从人间到神灵世界的过渡"②。这个理论如果限制在吞吃太阳（或太阳鸟）等母题里，是有正确成分的（请参见混沌篇插图 129）。

曙神，长着利爪，是它作为"虎神"的标识；然而作为"人神"，他的肢体是"不完整的"——暮日，失却中午的旺盛，它"凋零"了。

许多民族的神话都说，有一种怪兽（例如虎/犬/龙）紧紧追随着太阳（它的身影或隐没在炫目的白炽光中，或寄形于日边的云霞），张着大口企图吞噬太阳或日、月（一旦遂其心愿，便出现日蚀、月蚀）；但是很难超越日、月的光芒，他们自身，有的是周而复始，由东向西再朝东地循环飞行；有的还化形为东西二兽而同质异形；有的肢体还随着太阳的运动而增减……

除了印欧神话之外，可能蒙受其影响的波斯神话说，圣者伊姆兰·本·贾比尔"曾逆尼罗河而上一直到达其源头，〔他〕乘坐在一头牲畜——引案：大概就是前面所说生有七颗头的怪龙ejdehā——的背上，紧紧抓住其鬃而穿过海。这是一种魔怪，其四肢拖在地上，有一拃长。它从日升到日落一直随着太阳运动，其朝日、星张开的大口就如同为了吞噬之一般……"③

---

① 张光直：《中国青铜时代·商周青铜器上的动物纹样》，三联书店，1982 年，第 333 页。

② 〔英〕艾兰：《龟之谜》，第 162 页。

③ 〔古阿拉伯〕马苏第：《黄金草原》，耿昇译，青海人民出版社，1998 年，第 162～163 页。

西方蓐收，形相为“虎”，色“白”，五行属“金”，于是——也许早在战国时期——被比附为太白金星。

马王堆汉墓帛书《五星占》就说：

> 西方金，其帝少浩(昊)，其丞蓐收，其神上为太白，是司日行……①

太白是金星。它十分明亮，有时白天都能用肉眼看到。它就是启明星(所谓“开明”)，傍晚就成了长庚星(它从清晨活到薄暮，是为长寿，但也在走向“死亡”)。《史记·天官书》索隐引《韩诗》就说：“太白晨出东方为启明，昏见西方为长庚。”(1.36)《诗·小雅·大东》歌曰：

> 东有启明，西有长庚。

说的都是这“太白金星”。毛传：“日旦出，谓明星为启明；日既入，谓明星为长庚。”启明就是开明(汉避景帝刘启讳，多称“开明”)。《大戴礼·四代篇》引《诗》便作“东有开明”。《说文》：“启，开也。”我们的《楚辞文化》(第350～352页)就以此说明太阳东出的“开明之门”得名的由来。至于以金星作为“早晨：启明/傍晚：长庚”的早期天文学观念，中国与希腊也是趋同的。

太阳神之子法厄同(Phaeton)本来“与金星有关，这颗星还与厄俄斯(Ios，曙光女神)另外两个儿子福斯福耳和赫斯帕洛斯有关，他们代表这颗星(金星)早晨和黄昏的样子，即启明星和太

① 《马王堆汉墓帛书〈五星占〉释文》，《中国天文学史文集》，科学出版社，1978年，第3页。

白金星(案即长庚)”①。

从这角度看，如同自然主义神话学所断言，法厄同偷驾父亲太阳神(Helios—Apollo)的金车，控驭不了神马而颠覆，被宙斯用雷电劈死，只不过是金星被越来越热的旭日所替代、所掩蔽的美丽寓言。而 Auoroa—Ios，作为金星之神、曙光之神，分明是由苏美尔晨光之神和印度金星之神兼“晓天”Aruṇa那里承袭来的；那么同样泛着红光、长着兽爪的落日之神“蓐收”是否也接受过某种“影响”呢？

而且，作为印欧民族承续性的曙神，Auror—Ios(或 Eos)是由西亚神谱那里一脉相传下来的。赫罗兹尼介绍说，西亚曙光之神——

> 乌喜什(Ŭshish)，乌什(Ushî)，乌什耶(Ushie)，乌什雅(Ushieya)，她可能就是古代印度《吠陀经》上的女神乌沙什(Ushas)，这个早晨绛天的的女神就是印度的奥罗拉—伊俄斯(Aurora—Eos)。②

这个事实是耐人寻味的。可惜，我们学力有限，不知其与中国有无关系(Ushas 或 Usas，有人竟以为古汉语“拂晓”亦采取其前面两个音节③，当然颇觉牵强)。

所以说，西亚、希腊和印度神话里都有“曙神”，多是女性。

---

① 〔法〕吕凯：《世界神话百科全书》，第 215～216 页。

② 〔捷〕赫罗兹尼：《西亚、印度和克里特上古史》，谢德风、孙秉莹译，三联书店，1958 年，第 249 页。

③ 参见黄奇逸：《历史的荒原》，巴蜀书社，1995 年，第 730 页。

〔印度〕Ālúna(明星之子,晓天),Aruna
〔希腊〕Aurora—Ios 或 Eos(曙光女神)
〔罗马〕Aurora(朝霞女神)
〔西亚〕Ûshish,Ushî,Ushie, Ushieya(绛天女神)
〔印度〕Ushas(曙光女神)>Aruna>Aurora—Ios

如上所说,她们之间是对应的,可转换的,很可能出于同源,也许可以远溯到西亚。

又如 W. N. 布朗所说,"就词源而论,此神之名(Ushas)同希腊神话中的埃奥斯(Ios)之名和拉丁神话神名'阿芙罗拉'(Aurora)毫无二致,并用于孪生兄弟神双马童(Asvinau),即天神之子。就词义而言,双马童之名同希腊神话中相应的孪生兄弟狄奥斯库里(Dioscuri)相雷同"①。而 Aurora 跟 Arona(ālúna)完全是一音之转。她跟黎明女神时分时合(参后)。

中国的曙神"开明"又是神虎。虎眼往往被看做星星(印第安人就这么说)。"启明—角宿"在某一神话系统里可能便是虎睛。《楚辞·天问》:

何阖而晦?何开而明?
角宿未旦,曜灵安藏?

问的是东方日出"开明"之门开启的情状。角宿,一般认为指"苍龙之角",所谓角亢。吉林师大中文系的《天问天对注》却认为:"角宿,指启明星,晚间出于东方。"(第 14 页)引《晋书·天文志》

① 〔美〕布朗:《印度神话》,〔美〕克雷默主编:《世界古代神话》,第 260 页。

以证："角二星为天关，其间天门也，其内天庭也。"一般以为"龙角"者，在古老天文神话里却可能是虎眼，太白"开明"之双睛。

准"晚霞"(红光：反影)人格化为蓐收神，动物化形为白虎(开明)之例，我们也许可以大胆推断：中国东方"启明"之神可能又是虎形人面的开明兽——它同时象征朝霞或曙色(参见插图85)。

"开明之门"，"开明"与"门"的联系，实质上涵化着"光明/黑暗"被"门"所分割而又连接的辩证关系：太阳(光明)被"门"关闭在"夜晚"里的时候，是"黑暗"；太阳(光明)被"门"开启于"白天"的时候，就是"光明"；"门"在这里是界限，是中介，也是"契机"。

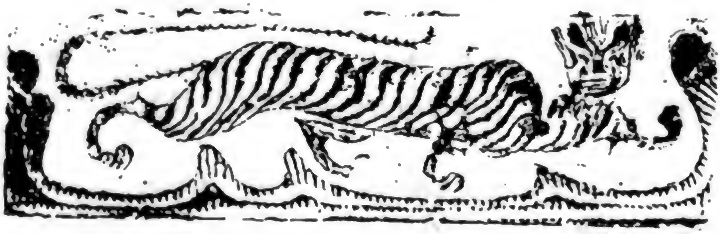


图85　神虎开明

(河南南阳汉墓画像砖)

在中国，在《山海经》里，代替西亚—中亚格里芬保卫圣树或神山的奇兽是"开明"(或可视为"虎化的 Giffin")，它"人面"，或有九头，保卫着昆仑及其门户、圣井和神树。它又是把守"光明之门"的神兽，对应着太阳的东升，甚至于它本身，它的双目，都可能象征朝日或曙色。

在中国神话里，这一道"光明/黑暗"间的巨闸是(开明)"门"，其在天空的意象是"金星"("启明/长庚")，其动物化形就

是(九首)神虎("开明兽")。奇怪的是,它本身也是"光明",可以物化为"明星",也可能异变为太阳!

在西方神话里,"门"的意象也常常跟"光明"(开明)联系在一起。印欧语言里"门"这个词是对应和通转的。

【门】

〔梵语〕 dur

〔希腊语〕 thura

〔德语〕 tur

〔英语〕 door

(据 Frazer:《金枝》,上·251)

而 DI 则是"光明"或"太阳"(神)的词根,出于印欧母语的阿利安语。太阳神与月亮神的名称多从其派生(参见"巫药篇")。

〔印度〕Aditi(无限女神):Āditya(太阳神)

〔希腊〕Deus:Zeus　　〔罗马〕Deupiter:Jupiter

〔希腊〕Artimis　　〔罗马〕Diana

弗雷泽因而认为古罗马的"门"Janua(简努亚)是从门神 Janus(简纳斯)的名字转来的。Janus 作为门神跟开明一样是光明的使者或太阳的引导者,又相当于《楚辞》的帝阍或天阍。他是有两个面孔的神(参见插图 86)。

古本郭璞《山海经图赞》说开明兽是"禀资乾精"(意指它"禀赋"着天空或太阳的精华)而"瞪视昆仑,威慑百灵"。它看管着"光明/黑暗"的闸门,警惕地监视着"昆仑"小宇宙的种种灵怪神明,不让它们干扰太阳或"道"的运行。一个头是不够的。所以

图 86　古罗马“双面”门神

（罗马雕刻拓片摹本）

古罗马门神简努斯(Janus)是“两面”的：一面朝向前方，一面朝向后方，预防双向来袭的敌害。九首开明也是用它的九颗头颅“瞪视昆仑，威慑百灵”，把守着九个“光明之门”，不让邪恶侵入。但是，这种两面的“门”之神，也有人解释为以“门”隔开了“光明”与“黑暗”、“生命”与“死亡”。

有“九首开明”之说。

《海内西经》说，昆仑南渊深达三百仞，有身大而类虎的开明兽，“九首，皆人面，东向立昆仑上”(298)；一个头看一个门，所以前文说，海内昆仑之虚“面有九井，以玉为槛，面有九门，〔九〕门有开明兽守之”(294)——可以是一身化为九，或一身而九头，阅

读神话是不能太拘泥，太迂执的。这跟《西山经》守卫天帝下都昆仑之丘的陆吾“虎身而九尾”是一致的（参见“神兽保护仙药”章）。这就好像苏美尔、巴比伦或克里特的王宫、神庙以二或四只格里芬保卫而各守一“面”或一“门”那样（《山海经》里颛顼等的葬所或台坛也“四蛇卫之”，参见专节）。

这最古老的中国门神“开明”（而不是神荼、郁垒）有九颗头。古罗马的门神（Janus）有前后二“面”或“二首”，前引弗雷泽《金枝》论述其来历云：

> 当人们已经习惯地使用简纳斯（Janus）的肖像守卫住宅和城镇的入口处时，可能会认为有必要让这位守卫神能同时看到前面也看到后面，任何东西也逃不脱它警惕而又敏锐的眼光。（上・252）

这就像开明兽“瞪视昆仑，威慑百灵”一样。但是更准确的说法似乎是，这位“光明之门”（太阳门）的把守者，一面朝着光明，一面朝着黑暗，就像中国太阳所出的“开明门”是明暗之间的界限一样。同样，西亚大母神伊斯塔（Ishtar）也有个“双面”造像，因为她统摄着阴/阳和死/生，所以一面朝着人间和现在，另一面，对着冥界和来世（或说她具有正负之二重性；参见插图87）。这一点则又与作为大母神之西王母的正负面太相似了（参见西王母章）。

开明兽，作为“宇宙门神”的凡俗化，是变成“普通的”的神虎或虎神。它的“卑化”或凡俗化的过程是相当典型的。这就是《论衡・订鬼篇》所引《山海经》（今本无）的“鬼门”守卫者。“鬼门”在沧海中度朔山大桃木枝间东北，“万鬼所出入也”。守者神荼、郁垒，“恶害之鬼，执以苇索，而以食（饲）虎”——这虎显然就

图 87　双面女神

（西亚，尼姆罗德，公元前 19 世纪）

伊斯塔(Ishtar)或阿斯塔特(Astart)，是西亚大母神。她的双面像极为古老，或说表示她统摄天地、人神和阳阴、生死(或说她具有善恶/正负之二重性)。所以具有二面。

是守卫昆仑的“开明”(度朔山也是由昆仑“卑化”而来的“中心山”，曲蟠三千里的大桃木当然是“世界树”)。第二级的“卑化”是黄帝的“门户画虎”以驱鬼——而后流播于民间/后世。《风俗通·祀典类》就引《黄帝书》而述其源流，“于是县官常以腊除夕饰桃人，垂苇茭，画虎于门，皆追效于前事，冀以御凶也”。王子

今曾列举大量文物及史迹论证汉以来"画虎于门"的风习①。当然这也因为猛虎是兽王或山君，鬼魅或物怪像百兽一般害怕它。我们的《傩蜡之风》曾考据出后汉大傩仪式里十二神中至少有四位与虎相关。但最古老的虎形门神应是开明。

开明九首，陆吾九尾

现在回到开明兽的"九首"和陆吾神的"九尾"来。"九"是阳数或多数之极，是模式数字，毋庸赘言(可以参看萧兵《楚辞的文化破译》九歌篇目节，叶舒宪等《中国古代神秘数字》释"九"节)。它还关涉着：

陆吾九尾　(《山海经·西山经》)

雄虺九首　(《楚辞·天问》)

相柳氏九首，以食于九山　(《山海经·海外北经》)

相繇，九首蛇身，自环，食于九土　(《山海经·大荒北经》)

虎豹九关　(《楚辞·招魂》)

人皇九头　(《春秋命历序》等)

无论是九头或九尾，都反映着、联系着——

天：九霄、九天

① 参见王子今：《门祭与门神崇拜》，上海三联书店，1996 年，第 110 页。

地：九洲，九丘，九土，九山，九则
昆仑（小宇宙）：九井，九门，九山
天帝：九囿，九畤，九部……

这样，“开明：陆吾”的形体变化就照应着宇宙结构，就好像昆仑是“小宇宙”那样，开明也成为宇宙性动物。

“人皇九头”的记载很晚，传说疑亦后起。包含天皇、地皇、人皇的“三皇”本来就不古老。

纬书《春秋命历序》说：“人皇氏九头，驾六龙，乘云车，出谷口，分九州。”宋均注：“九头，兄弟九人。”（《御览》卷七八引）这注文更是企图“合理化”的穿凿。

《华阳国志·巴志》（卷一）引谶纬书《洛书》却似乎套袭《山海经》。

《西山经》	**《华阳国志》引《洛书》**
昆仑之丘，是实惟帝之下都，神陆吾司之。其神状虎身而九尾，人面而虎爪；是神也，司天之九部及帝之囿时（畤）。（47）	人皇始出，继地皇之后，兄弟九人分理九州，为九囿。人皇居中州，制八辅。

所以“人皇”的意象可能来自九首/九尾的“开明：陆吾：蓐收”，所以跟伏羲捏合的人皇有时也虎形或九头虎身。

前引《海内西经》说：“开明兽，身大类虎而九首，皆人面，东向立昆仑上。”（298）昆仑是天庭。虎形之开明为什么东向而立呢？原来它以曙色之“暾”神格迎接朝阳。郭璞《图赞》古本、今本不同。复引于下。

古本（见郭注）	今本（《御览》引）
开明为兽，禀资乾精；	开明天兽，禀兹金精；
瞪视昆仑，威慑百灵。	虎身人面，表此桀形；
	瞪视昆仑，威慑百灵。

它以东方（日出）神兽，向西奔驰，到了傍晚又成了"金精"蓐收，即虎爪人面的"红光"员神。

它的繇变之一是虎身九尾、人面虎爪的陆吾，它"司天之九部及帝之囿时"（47）。天之九部相当于昆仑九井。"囿时"犹言"园畤"，指天帝的花圃，陆吾——开明猛兽，却司掌天神那五彩缤纷的园圃或光怪陆离的兽囿——它们也许都象征奇幻多变的曙色和晚霞——实在诗意盎然，不让玫瑰爪的 Ios 专美于前。

陆吾，也虎身九尾虎爪，跟东边的开明、西方的蓐收类似，同样以虎形为体干，是不错的。唐善纯企图用彝语支的"la：lo：虎"音来诠解《山海经》的虎形神兽，大方向是正确的。例如：

——罗罗（素兽：虎；参见駮马章"罗罗"节）

——陆吾（"陆吾，急读为 lu，即古羌语 lu 的对音"①）

——武罗

前举《中山经》"武罗"，与《左传》羿部"武罗"同名。

袁珂以为她近于山鬼②。施淑女略同，但以为"不是纯粹的

① 唐善纯：《中国的神秘文化》，第 86 页。

② 参见袁珂：《中国古代神话》，中华书局，1981 年，第 13 页。

山神，而是精灵(spirit)"①。刘城淮说："〔武罗〕当是女神，有若哈尼语的'山母'(腊必腊衫)。"②唐善纯举出：

【虎】

〔古羌语〕mo—lu

〔哈尼语〕la^{31}，$lɔ^{31}$(母：ma^{33}，mc^{33})

〔普米语〕la^{31} ma^{55}

他们都崇拜虎神。"武罗"上古音 miwa la，与之略近③。但武罗不过"人面而豹文，小要而白齿，而穿耳以鐻，其鸣如鸣玉"，虎的特征不大明显。

汉画常见一种九首神兽(参见插图 88)。李发林举出十几种之多。

其中最重要的是山东沂南汉墓画像石。其中第 51 幅左端刻人面鸟、翼虎、九头人面兽、羽人，羽人左手握着九头人面兽的后足④。

这种人面兽似虎而有鳞甲，但身子又拉长，而有长尾。或以为即是"雄虺九首"或"人皇九头"⑤。孙作云则说决不是"人皇"，而是九首蛇身自环的"相柳"⑥——其实九首的相柳就是雄

---

① 施淑女：《九歌天问二招的成立背景与楚辞文学精神的探讨》，台湾大学文学院文史丛刊第 31 号，1969 年，台北，第 13 页。

② 刘城淮：《中国上古神话》，上海文艺出版社，1988 年，第 75 页。

③ 唐善纯：《中国的神秘文化》，第 86 页。

④⑤ 参见曾昭燏等：《沂南古画像石墓发掘报告》，文物出版社，1955 年，第 43 页。

⑥ 参见孙作云：《评沂南古画像石墓发掘报告》，《考古通讯》1957 年第 2 期；《敦煌画中的神怪画》，《考古》1960 年第 6 期，第 24 页。

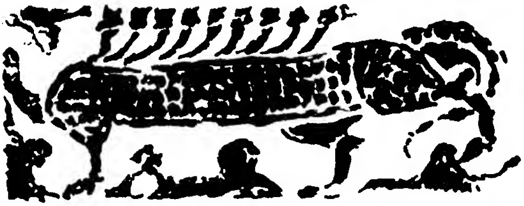


图 88　九首开明

（山东沂南汉墓画像石）

这遍体鳞甲的神兽，生着九颗人头。或说"雄虺九首"，或说"人皇九头"。但是它基本上是"龙化"，亦即拉长了的虎形，所以说它是保卫昆仑的圣兽　　九首开明，较为合适。

虺，都是"共工：庸违：康回"和"句龙"的"部属"或"分身"①。但是蛇类一般无足，这里人面九首的动物更像是龙，尤其是"虎"。所以李发林说它是开明兽。

> 请看，《山海经》说〔昆仑〕"木禾"，画像石则有九头人面兽同树木同一画面。《山海经》说"昆仑南渊，深三百仞"（开明兽在此），画像石则有九头人面和鱼、骑鱼人、鱼拉车同一个画面。此外据《抱朴子·祛惑篇》说昆仑山有"天禄、焦羊"，"青龙、白虎"等奇禽异兽，画像石则有九头人面兽同青龙、白虎共一个画面。②

① 参见闻一多：《神话与诗·伏羲考》，古籍出版社，1954 年。

② 李发林：《汉画像中的九头人面兽》，《文物》1974 年第 12 期，第 86 页。

有时九头人面兽(开明)还跟西王母、东王公相伴出,成为他们的"部属",共同构成昆仑的神奇世界。李发林介绍说:

《山海经》载西王母的有三处,虽各有不同,但西王母和开明兽,都住在昆仑山一带,是说得很清楚的。西王母是主人,开明兽则是看门的。〔山东〕邹县下黄陆屯的异兽画像,有开明兽和玉兔捣药同一画面,就可证明,它是西王母的役畜。

另外,开明兽也和东王公同一画面。滕县柴胡店公社辛庄和敦煌北魏石窟上的画像即是如此。辛庄的画像石上,开明兽给东王公看树木。北魏石窟画像上,开明兽在东王公神舆后,向左飞行。这些应意味着开明兽也替东王公服役。①

开明兽作为昆仑神兽,当然联系着西王母、东王公。后者"前身"的西皇、东皇本是落日、升日之神。开明(兽)作为"星象"跟太阳运动相关;而作为神虎,肯定是"太阳神物",以其形象变化"摹拟"太阳的驰行(参见上文)。

从"开明"到夏启,兼及《九代》之舞

再进一步说,这位西移的"开明"神兽(陆吾:蓐收)不但跟东部神话里处于西陲的"少昊"相关,似乎也粘结着夏人的祖先

① 李发林:《汉画像中的九头人面兽》,《文物》1974年第12期,第85页。

神——夏启(“启：开”通转，都是雨过天晴、光明复出之意象)。

西南海之外，赤水之南，流沙之西，有人珥两青蛇，乘两龙，名曰夏后开。(《大荒西经》)(412)

大乐之野，夏后启于此舞九代，乘两龙，云盖三层。左手操翳，右手操环，佩玉璜。(《海外西经》)(209)

西方蓐收，左耳有蛇，乘两龙。(《海外西经》)(227)

泑山，神蓐收居之。……是山也，西望日之所入，其气员，神红光之所司也。(《西山经》)(50)

夏启乘两龙而舞九代，

张光直强调，这里的夏启是萨满式巫师，所乘两龙是帮助他登天的“动物伙伴”，翳环璜都是巫术法具①。

陈剩勇也说，此璜证明着文籍所载“夏后氏之璜”是夏代国家权威宝物或象征当属真实，这里应是“沟通生死世界的一件宗教法器”②。他说，瑶山出土的一种“厚型”玉璜(M11)有四龙首装饰，可视为“龙首玉璜”，龙身即璜体③。可见璜本身与龙也有密切关系(可参看《楚辞与神话》对“璜：虺：虹”关系的分析)。

但他们都没有说夏启这种仪式“排场”为的是什么样的具体的(巫术)目的。

我们论证，操蛇、珥蛇、践蛇之神多与山水相关，特别是与大海、与落日相关，所以(珥蛇的)夏启与蓐收的形象有近似之点——作为司理落日之神，夏启没有神虎的化身(虽然名字与

① 参见张光直：《中国青铜器时代》，第312～313页。

②③ 陈剩勇：《中国第一王朝的崛起》，湖南出版社，1995年，第88～91页。

“开明”相应),是个特例。夏启以“晴神”领有太阳神格,在其传说西徙过程中,似乎也掌过“落日”或“暮日”。暮色苍茫,“云盖三层”、阴翳之象。但他主要是晴神(卜辞“启”用作“晴”),操翳操环或许是以巫仪祈请太阳复出。

图 89　夹两龙而升天

(湖北随县曾侯乙墓乐器漆画)

珥蛇、持蛇、践蛇的怪神一般说是山水之神,尤其是海神,如弇兹、禺彊等。此神胯下还有交叉着的两条“双首蛇虺”,有人认为这就是夏启(?)夹两龙而升天的图像——它不是无故地绘制在祭祀用的乐器上。而且这类乐舞多用来求雨、祈晴或祈丰。

当然也可能希望阴云密布，酝酿甘雨，以解救连绿洲也常感受的干旱的痛苦。而无论祥日抑或喜雨，都能够导致丰穰。

曾侯乙墓出土五弦琴(E.11)漆绘，画着操蛇、珥蛇、“乘”蛇或践蛇神像(参见插图89)，有人以为这就是夏启乘龙登天祈取〔丰收与甘雨〕乐舞的图像，所以绘在琴瑟之上①。此可备一说。

然而，什么是夏启《九代》之舞呢？

郭沫若校“九代”为“九伐”，并没有多少文献根据。

陈梦家说，“九代”即“九隶”，隶象“又”持牛尾，连《礼魂》的《代舞》都是《九隶》②。这显然受了《吕氏春秋》葛天氏之民操牛尾以歌八阕的暗示，更无实证。

谨案：《海外西经》夏后启于“大乐之野”而舞《九代》。以舞乐名称言确实甚奇。或说就是《九歌·礼魂》“传芭兮代舞”的“代舞”。但依“十日代出”之例，“代舞”是“轮番起舞，此入彼出”之意。然则《九代》是多次轮番舞蹈之意。可惜其意未尽，性质不明。

舞，郭璞注说是“盘作之令舞”，因为《九代》是“马名”(209)。此说甚奇，然是纯怪诞之言每多有据(顾颉刚说，郭是据图而言的)，不可轻忽。前云“大运山高三百仞”，“大运”，小川琢治《先秦蕃族考》云即“大宛”音变(今 Ferghana)，虽不必是，但地在西域，神骏时出，“马舞”也不是迟到汉唐方见。

郝氏疑《九代》为“乐名”自是，但是说《九代》即《九招》(袁注近之)，却不一定；又说《齐俗训》谓“夏后氏其乐夏籥九成”，“九

① 参见冯光生：《珍奇的夏后开得乐图》，《江汉考古》1983年第1期。

② 参见陈梦家：《商代的神话与巫术》，《燕京学报》第20期，1936年，第541页。

代"是"九成"形近之讹，也不见得。"九成"是说夏之籥乐等有九次变奏或乐段。《文选·三月三日曲水诗序》李注、《艺文类聚》卷九三、《太平御览》卷八二引此经作"于此舞九代马"，如果不是错字或衍文，也意味深长（参见专节）。

《战国策·秦策》苏秦说秦惠王之国，"北有胡貉、代马之用"，"代"一般说指河北、山西北部。

依上，说不定起初是连大西北都笼统言之。"九代马"舞者，多马盘旋而舞也。

"代道"原指"狄翟"人的"骏马之路"。

"代"在后来才专指"代国"。起初是与"翟：狄"相通的。顾颉刚论赵武灵王"代道"云：

> 这条代道从灵寿起，灵寿就在滹沱河的边上，所以穆王要"北循滹沱之阳"了。这条代道就是《穆传》里的"翟道"。《赵世家》说："翟犬者，代之先也。"可见"代"和"翟"是通称。这二字又双声，更容易通假。郭璞注《穆传》"翟道"说："翟道在陇西。"这是把汉朝的狄道县作解的。①

这样，代马就是翟马、狄马，"九代（马）"之舞就是北方、西北方"狄：翟：丁零"的马舞。不管郭注错不错，汉晋人是把陇西也看作狄道、翟道所经之地的。以"代"为名者，说不定都是跟"狄：翟"活动密接的缘故。

我们觉得，《海外西经》这段话也许应该看作一个"整体"：夏后启在大运山北，大乐（或大遗）之野"舞九代"。怎么舞呢？群

---

① 顾颉刚：《〈穆天子传〉及其著作年代》，《文史哲》第1卷第1期；《顾颉刚民俗学论集》，上海文艺出版社，1998年，第17页。

马盘旋环绕。夏后启，"乘两龙，云盖三层"——这是用两(龙)马驾车回旋驰荡，车盖缤然纷飞的象征讲述。它已上升为御龙、乘龙登天的神话，而与其他记载相应：

> 夏后启筮：御飞龙登天，吉。(郭注引《归藏郑母经》)
>
> 昔夏后启筮：乘龙以登于天，占于皋陶，皋陶曰：吉而必同，以身为帝，以王四乡。(《御览》卷八二引《史记》)
>
> 昔夏后启上乘龙飞，以登于天，皋陶占之，曰：吉。(《御览》卷九二九引《归藏·明夷》)

这是"升天"的仪舞。作为巫王，夏启"左手操翳，右手操环，佩玉璜"，持佩的当然都是巫术法器。这样，从"操翳"看，祈求云雨的可能为大。乘龙或乘龙马登天，也是以神人中介身份向天帝诉求赐雨，以润泽荒漠绿洲，或止雨复晴，以免泛滥。《大荒西经》所载西南海之外，赤水之南，流沙之西，夏后开珥蛇乘龙以三嫔换得《九辩》与《九歌》，以下此大穆之野，与此时地均合。我们的《楚辞研究》系列反复论证这主要是求雨(仪式)行为，可以与此相互发明。

开明之兽，启明之星，蓐收之精，夏启之神，又联系着西蜀的先帝：开明。

汉扬雄《蜀王本纪》说帝开明又即荆人鳖灵(是又如鲧禹等之化身为鱼鳖)，《华阳国志·蜀志》则说："〔蜀〕九世有开明帝，始立宗庙，以酒曰醴，乐曰《荆》。"他的主要业绩是治水，跟鲧—禹—启三代趋同。徐中舒、顾颉刚等先生都早注意及此，可惜对"开明(兽)：开明(帝)：启(帝)"三者的关系论述得不够。

我们怀疑蜀帝开明不但粘连于启、于开明(星：兽)，而且跟荆楚梼杌(神虎)、巴蜀廪君(白虎)都有关涉。其事过繁，请参看

《楚辞文化》(第 343～365 页)。

朝暾、晚霞与太阳的恋爱

神话性具象思维的概括独特，所谓“原始抽象”往往看起来像古怪的分类。例如古埃及的太阳神按一天三时段分为三个：

朝日：khepera
午日：Ra
暮日：Tum

却实是一体：这位太阳神就声称这不过是他一天里的三个名字。或说：这就是太阳一天之内从婴儿到成年到老翁的“三段”标识。所以曙神或小日神在“初出”时往往是孩子(颛顼即著例)。

朝日，中国叫做“暾”或“曙”，即黎明(神)。《楚辞·九歌·东君》：“暾将出兮东方，照余槛兮扶桑。”暾就是朝暾，曙色，“余”则太阳神(东君)自称。希腊罗马的曙光之神 Aurora－Ios 就是“暾”，他是位婴儿，却长着玫瑰色的野兽爪子，大概表示还没成“人”吧。后来她成熟为美丽的姑娘，叫做 Leucothea，罗马名字是 Matuta，完全成了“黎明”的人格化，不再是稚嫩的曙色，而令年轻力壮、精力充沛的太阳神追逐不休了。这有点像小马司伯乐(H. Maspero)以朝日所出的“扶桑”为朝霞，十分优美动人(参见插图 90)。

“黎明”或“曙光”不再与“朝日”混淆，而独立为晨之女神，这样男性的太阳神对她的追求，就成为“太阳升起，黎明逃遁”优美的象征讲述，成为 Max－müller 经典过程的典型个案。

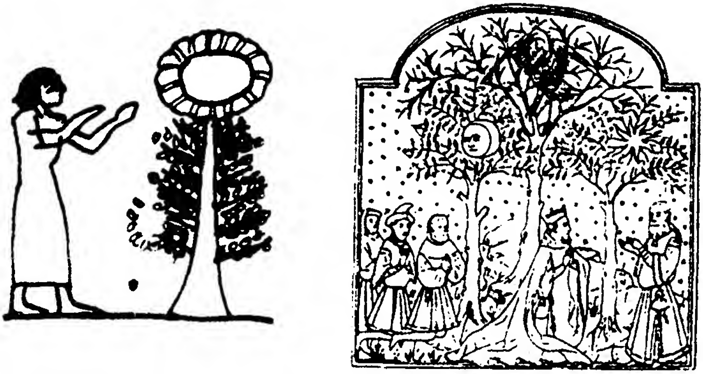


图 90　太阳神树

（左：古埃及壁画；右：香料群岛上的"太阳树"）

外国也有"扶桑—若木"之类的太阳神树。太阳神（例如东君、阿波罗），特别是"小太阳"或"曙光"之神（例如伊俄斯、阿露那），跟它有密切关系。"暾将出兮东方，照吾槛兮扶桑"。当曙光照拂神树，黎明女神好像也在引逗太阳神来追逐她了。

香料群岛上的"太阳树"则因其迷人香气四溢而被神化。

这就是所谓"晓、日之恋"。诃利陀娑有部剧本就叫《勇健与广延》(Vikram Urvási)，直译就是《晓日之恋》，根据的是《梨俱吠陀》里的神话。黎明女神 Ushas(译言"晓天"，其义为 Vas，即"照耀")，亦名广延天女(Urvaśi)；她曾与太阳神"大号哭"(Pururavas)，亦即勇敢的苏利耶(Surya，日神)闹过一场恋爱喜剧。如许地山所说："晓与日的恋爱是古人对朝日底神话化的解释。"①金克木说，这位袒胸露背、披着光之羽衣的美丽女神，"她

① 许地山：《印度文学》，商务印书馆，1931 年，第 77 页。

一次又一次出生，永远年轻，又非常古老；在过去、现在和将来都同样放射光辉；自己从不衰老，却消磨人的生命”①。她为太阳开路，太阳紧紧追赶着她却永远追赶不上，她逐渐消逝终至“死亡”，直到第二天再生。

图 91　阿波罗追求达芙妮

（柏尼尼的雕塑）

太阳神阿波罗追求小水神达芙妮而不得，她把自己变成桂树；诗神和乐神阿波罗只好将其编成“桂冠”戴在头上。或说，这表现太阳追赶“曙光”，却永远追赶不上的过程。

① 金克木：《梵语文学史》，人民文学出版社，1980 年，第 28 页。

可以看出，这是多么像阿波罗追求达芙妮却没有好结果的故事（参见插图91）。

而“暾将出兮东方，照余槛兮扶桑”，我们的《楚辞新探》认为此暾“暗示着当初肯定有一位朝暾之神”（第324页），像Ios、Aurora和Ushas、Ushish一样，她挑逗一般轻抚着太阳神树（扶桑），催促沉醉在昨夜歌舞狂欢里的东君快快醒来。等到他匆匆忙忙地套起他的金车，“抚余马兮安驱”，开始追逐她的时候，“夜皎皎兮既明”，天空既已明亮，曙色也就消褪，她又隐匿不见了——下半段故事怕已失落，只有希腊人的浪漫也许能增补一些美妙的幻想。暮日女神西王母跟“准太阳”（朝日）神”东王公的爱情传说，说不定也能勾起某种遐思吧（参见下节及“西母篇”）。

阿波罗追求达芙妮的母型或故事早就埋藏在印度神话里，太阳神“大号哭”、苏利耶，乃至雷天因陀罗（Indra）不都苦苦追逐羽纱半露的曙神Ushas吗？

马克斯·缪勒（Max－müller），有名的比较语言学家，他的分析揭示：这讲述的实在是“暾将出兮东方”，曙光被太阳追赶，“夜皎皎兮既明”之后，她便隐去不见的自然过程。

> 如果我们把Dahana（梵文“天”，转义为“曙光”）转换或直译成希腊语，Daphne（达芙妮）就站到了我们的面前，而且，她的整个历史，也都迎刃而解了。达佛涅（Daphne）是“年轻的、美丽的——阿波罗爱着她——她在他面前飞舞，当他用明亮的光芒拥护她时，她却死了”。或者，像《吠陀》（X·89）中的另一位诗人所描绘的：“黎明来到她的身边，当他开始呼吸时，她便很快死去了——非凡的他照耀着天空。”……黎明（达芙妮）在天空中奔跑和摇摆，当明亮的太

阳突然出现时，她便逐渐消逝了。①

让我们觉得奇怪的是，古代美洲也有相当近似的"准太阳神"追求"晓星"的婉丽故事。年轻英俊的东方风神瓦本（东方风神多由日神兼任，参见我们论"四方风神"文），爱上达芙妮那样的人间少女安嫩——瓦本自己是兼为朝暾之神的，这极像东君与 Apollo；他——

奏出美妙的音乐，吐出醉人的香气，
最后他才把她搂进怀抱，
裹进他那紫色的红袍，
后来他又把她变成一颗星……②

这就是"晓星"。晓星是跟曙色伴生的，可以互渗。朝暾却生长为炎日。

从此这一男一女
终年在天上携手步行：
那就是瓦本和瓦本—安嫩，
那就是瓦本（太阳）和那颗晓星（安嫩）。③

他们似乎更加欢乐和幸福，而在清晨的天空里日日重现，朝朝偕游。

---

① 〔英〕麦克斯·缪斯：《比较神话学》，金泽译，第 96 页。

②③ 〔美〕朗费罗：《海华沙之歌》，王科一译，新文艺出版社，1957年，第 23～24 页。

在这样的神话史实基础上，我们可以把亚欧大陆的“曙光”之神(附：晚霞之神)的有关义项比较如下。

族别	名称	与太阳运动的关系	与金星或启明星的关系	与山的关系	重要性征	备注
苏美尔—巴比伦—阿卡德	Ûshish Ushî Ushie Ushieya	清晨：绛天之神			红色；女性	
印度	Ushas	晓天(曙神)			女性	义又为红色莲花
	Ālūna Arura—Eos(Ios)	曙神(日出前红色相)	太白金星；明星天之子	Aruṇa，义又为“晓天之山”	赤色；女性，或少年	
希腊	Arura—Eos，Ios	曙光之神	与太白金星相应		幼儿；长着玫瑰色兽爪	演进为黎明女神Leucothea—Matuta
罗马	Aurora	曙光之神			女性，玫瑰色	
华夏	明星之山(神)	日月所出	明星：启明：开明：太白金星	日月所出之山	开明兼为虎神	
	蓐收	晚霞—红光之神	与太白金星(长庚)相应	泑山之神	虎形，利爪；执钺的刑神，金神	又即主司反影之员神魂氏

西王母和东王公的类似故事

如果允许重构古代象征世界的话，我们也许会惊喜地发现：中国也有刚武的男性"朝日之神"追求暮日女神或晚霞的故事。

殷墟卜辞里有东母、西母，接受殷人的"侑"祭（《后》1·28·5）或"岁祭"（《粹》195）。

这东母、西母是谁？专家们做过大量推测，都很难定谳。最有资格的是《山海经》里的羲和，或女和。她生养十日，把他们泡在活火山（甘渊：汤谷）里洗澡。女和，又是"月母"，概生月十二之常仪（娥）而兼言之。所以《大荒南经》郭注说，羲和是"天地始生，主日月者也"。她是所谓母系氏族社会的大母神。最初只是日月之母、天地之母，后来一分为二，分司（生）日月了。

东母：羲和（生十日）——东方，日神

西母：常仪（即嫦娥，生十二月）——西方，月神

诸家对这最关切于日月崇拜、西王母故事的东母/西母颇有异说，然而这些异说都可以由原初的"阴/阳"信仰得到调和——这就是日月与母神（先妣）崇拜的统一。

陈梦家等主要从自然崇拜，以及《礼》所谓"祭日于东，祭月于西"，认定：

东母：东皇——太阳神

西母：西皇——月亮神[①]

赤冢忠则认为：

东母——司日之出
西母——司日之入[②]

这确实跟西王母乃至羲和：女和等之司日月之出入十分相似。但是有的学者更强调她们的社会—历史属性。例如容庚等说，东母，“殆殷之先母”[③]；明义士（Menzies）则谓其即“居于东室、西室之母，犹晚近称东宫、西宫”[④]。其实大先妣、大祖母完全可能以大母神之格位兼司日月及其出没，体现祖先神与自然神的统一。所以说她们是“生命女神”[⑤]，而与西王母的性格毫无冲突。

东母/西母原是一神，都是生养日月的“大母神”或“原母”，就好像日母羲和、月母常仪本来只是“日月的母亲”女和一样，与她性格相当的当然有“西部女神”的西王母。随着二分空间或东西二向的确立，太阳（或日、月）的东升西没便被象征讲述或“解释”为生于东母，没归西母（或升为东母，落为西母）——其实只

---

① 参见陈梦家：《殷墟卜辞综述》，科学出版社，1956年，第574页。

② 参见〔日〕赤冢忠：《中国古代宗教与文化——殷王朝的祭祀》，角川书店，1977年，东京，第188页。参见⑤。

③ 容庚等：《殷契卜辞》第2卷，燕京哈佛社，第7页。

④ 〔加〕明义士：《柏根氏旧藏甲骨刻辞考释》，齐鲁大学国学研究所，第32页。

⑤ 朱镇豪：《中国上古日神崇拜的祭礼》，《西周史论文集》下册，陕西人民教育出版社，1993年，第1017页。

是一“母”。就好像天神努特(Nut)由自己的子宫生出太阳,后来又用嘴吞下太阳一样。正如叶舒宪所说:“日月从地平线上升沉的视觉表象,在神话意识中自然又被类比为儿女从地母身体中诞生,以及回归母体的往返运动。于是,其诞生之处东方就成了‘东母’,其回归之处西方就成了‘西母’,一个地母的不同身体部位在神话中人格化为二个母亲。”①这样,上列方程式又可以置换为:

原母:日月之母—┌东母——东王母┐—地母
　　　　　　　　└西母——西王母┘

这样,“西母”就很可能如专家们所说,由大母神、高禖神、生殖神、日月神蜕变为西王母②。

我们很注意其“中间”环节:西皇。

“皇”在先秦绝大多数文献里是“光辉美大”之辞。其字下土上日,“土”是“社土”那样的台坛,上面供着光芒四射的圆日(⊙,光芒由五道、三道简化、省变为“白”,“皋”字亦从白而通“昊”)。“东皇”是朝日,“西皇”就是暮日。所以《离骚》诗人沿着太阳西行路线“神游”,指“西海”以为期之时,必须——

麾蛟龙使梁津兮,诏**西皇**使涉予。

---

① 叶舒宪:《高唐神女与维纳神——中西文化中爱与美主题》,中国社会科学出版社,1997年,第69页。

② 参见丁山:《中国古代宗教与神话考》,龙门联合书局,1961年,第72页;张光直:《中国青铜时代》,第265页。

“西皇”是西海主神，西海是日落之海，西皇为落日之神无疑①。就此而言，赤冢忠所持，“西母”专司日之所入，是很对的。

落日之神遍体霞彩，就是《山海经》里的“红光”，所谓“反景”之神，蓐收或圆神魄氏不过是落日女神或西王母的遗蜕或卑化。

《离骚》的“西皇”、王注、洪补、朱注、蒋注等俱以为蓐收，而蓐收跟“西皇：西王母”原来同格或可以换位，摹拟《离骚》做的《楚辞·远游》就说，蓐收本在“西皇”之所（或为其部从）。

凤皇翼其承旗兮，遇蓐收乎西皇。

我们在前引文里曾论证“少昊：蓐收”与“西皇：西王母”之间神话品位性格相沟通之处，兹再列举如下。

少昊：蓐收	西皇：西王母
人面、白毛、虎爪(《国语》)	虎齿，有豹尾
执钺：天之刑神(《国语》)	(昆仑丘神)人面，虎身，有文，有尾，皆白(《大荒西经》)
西方：少昊：员神魄氏(《西山经》)	司天之厉及五残(《西山经》)
蓐收：红光，其气员(《西山经》)	西方羌人或鬼戎圣处女或女族长
蓐收：左耳有蛇，乘两龙(《海外西经》)	西皇：光辉灿烂(“皇”字从圆日有光)
	处于流沙，赤水，非乘龙不能至(《括地志》)

① 参见萧兵：《楚辞新探：西皇·西海·西极》，第106～116页。

如上所说，"蓐收：陆吾"作为西方白虎（所谓"太白"），实质上仍是昆仑山神兽，在东方（引导朝日）就是"开明：启明"，在西方（伴随落日）却是"陆吾：蓐收"，亦即西皇的"分身"或"部属"。

这样，我们就不得不怀疑西王母可能在某种情况下兼为金星之神。金星，旦为"启明"、暮为"长庚"之星，有如"开明"兽那样化作虎形。西皇或西王母作为暮日女神"虎齿"而有"豹尾"，可能化"虎"；"金星"（长庚）是日暮之星，她能不能兼摄呢？她不会无缘无故被称为金母的。——可惜她是否曾兼为朝暾女神、明星（启明）女神不大清楚（晚霞之神由她的分身"少昊：蓐收"来承担）。作为生命女神，西王母跟寿数或年庚是相关的。

西亚生命女神伊斯塔（Ishtar）却是明确无误的金星女神。"伊什塔尔（Ishtar）是安努（Annu，苍天之神）的女儿；而另一些人则认为她是欣（Cin，月神）的女儿。伊什塔尔自称是'清晨女神和黄昏女神'。作为亚述—巴比伦神殿中的一位主神，她是金星的神圣拟人化身。"①——这是多么像"东有启明，西有长庚"的金星（女神）的"运动"状态。我们还该注意到，她也是刑杀和战争之神，而与西王母的"遗蜕"或"分身"的蓐收职司相当。而且她们又都是永远生存又永远年轻的生命女神，寿数女神。

叶舒宪在《中国神话哲学》里揭示"秋天：时间模式"跟"西方：空间模式"的对应关系说：

> 与生命趋向衰亡的秋季相吻合，生命的本体太阳，在度过了赤日炎炎的盛夏之后，它的生命力（光度和热量）也日趋衰减，而太阳在一年之中生命力衰退的时间又可认同于它在一日之中生命力衰退的时间——日落时，所以预示死

① 〔法〕吕凯等：《世界神话百科全书》，第84页。

亡来临的秋天又同太阳死去的空间方位——西方有了象征性的联系。(第 77～78 页)

这样,西方和秋天之神“少昊:蓐收/西皇:西王母”等跟死亡、屠杀、灾难等相联系也就不足为异了。

西王母司天之厉及五残,表现出这位爱与性之高禖女神、生命女神,也像西亚的 Ishtar 一样具有可畏的一面。厉,原义是“癞”,就是麻疯病,《山海经》已有记载;转移到超现实层面,就是厉鬼、厉神,表现其如厉癞之疾一样丑恶和可怕(所以杨公骥说西王母兼为瘟神,伊藤清司甚至说她本身就是丑怪,恶神)。五残,吕子方引《史记·天官书》:“五残星,出正东东方之野。其星状类辰星,去地可六丈。”索隐引孟康云:“星表有青气如晕,有毛,填星之精也。”正义:一名五锋,“见则五分毁败之征,大臣诛亡之象”。这是后人记载,《西山经》则是“讲五残星的最古记录”①——而五残或五残星就由作为死亡之神刑杀之神的西王母来掌握。五残由“五兵”(所谓“五锋”)所致,也即是“五刑”的结果。这跟少昊司金、蓐收司刑是一致的。这也就是诺伊曼等所说的“大母神”或“原母”的负面相(参见“白水素女”节的讨论)。

西王母跟“西皇:蓐收”可相通转的性质,顾实《穆天子传西征讲疏》已经窥见:“皇、王古字通。东皇为春而主生,西皇为秋而主杀,故西王母司天之厉及五残欤!”(第 145 页)落日是太阳的死亡,所以“死神”多居西方。死神的弱形式是刑杀之神。所以蓐收“执钺”而为“天之刑神”(《国语·晋语》),而西姥亦“主知疾厉五刑残杀之气也”(《西山经》郭注)。

① 吕子方:《科学技术史论文集·读山海经杂记》,第 47 页。

或说，五刑即五行。“五行”学说成立很晚，但其萌蘖不会晚于商周。此说不无道理。但西王母执掌“斧钺”犹如蚩尤之发明五兵、五刑——兵器、刑具往往通用，进入所谓“文明”或奴隶制时代，武器一般用金属制造。所以西方属“金”（或说属金者由于落日闪耀金光）。少昊“金天氏”，蓐收“金”神，自不待言。西王母则不但为“玉母”，而且是“金母”——这又跟西域善于铸造并且“传播”金属武器相关，“昆吾”制器便在西陲，西王母亦有金城石室，后起的《集仙录》更说西华至精之气化生“金母”。

有人还采用吴其昌、林沄等“王”字为斧钺之意象的学说，认为西王母之所以称“王”，就因为“她是执斧的天之刑神，而她之所以要执斧，乃是出于职责的需要”。这就更把“西皇：西王母”跟“少昊：蓐收”整合为同格神乃至“一体化”了。

所异者，落日—晚霞之神应该闪耀“金光”或“红光”，而西方之神偏偏色“白”（西王母之昆仑丘无物不“白”，她也“皬然白首”，见于《大人赋》）。或说这是因为落日光弱而泛白，或说这是因为五行之“白”无处配属只好归“西”，而“白”是丧亡之色。这些都显得牵强。

应该说，“白”为皇字上端、皡字所从之“白”，原皆作 乃白日闪耀之状，后来才借用于“天色”之“白”，西方色“白”者本来是说落日余晖，后来才转为白色之意。当然这是不圆满的解释。

“西母”通过“西皇”变成西王母，那么“东母”呢？

随着性别分工、对立的强化，或者说，随着“夫权”或“父系”的勃兴，许多女神都男性化了，“东母”变成“东皇”。

东皇或东皇太一，主要见于楚文化，“祠在楚东”，旨在祀日，马王堆《神祇图》证明它还兼着崇拜太阳的楚国的社神（图请参看《楚辞》、《老子》两“破译”）。萧兵《楚辞新探》、叶舒宪《中国神话哲学》都已证明其原为太阳神；或者说，他逐渐由“朝日之神”

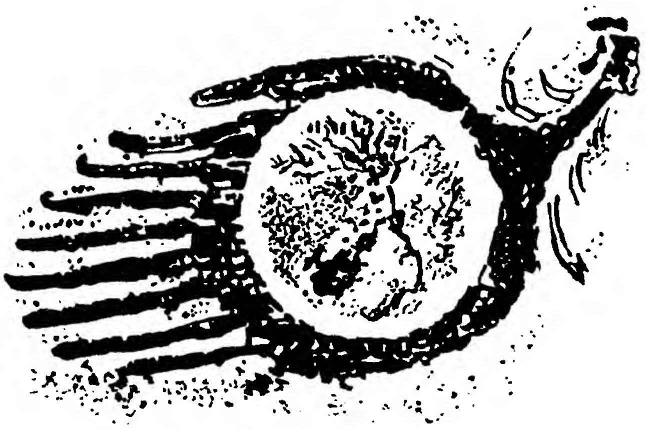


图 92　月神常仪与月中桂树

（四川汉代画像砖）

女首鸟身的月亮神是《山海经》月母女和（常仪：嫦娥），她的腹部就是圆月，月里有桂树、蟾蜍。

变成太阳神、老一代太阳神，而后尊化为“天”之神，神格逐渐冥昧抽象。

东母一变而为东皇，东皇再变为东君——就好像古希腊的老太阳神 Zeus 将其神格传递给年轻力壮的 Helios—Apollo。

东君本来颇像朝日之神，但由《楚辞·东君》看，他已与“朝暾”相分化——虽然我们始终不知道哪一位尊神专司“朝暾”，开明的兽形化证明原来肯定有这么一位神。

朝日之神，冥昧乃至“失落”了；暮日之神“西皇：西王母”却寂然独存，“神女生涯原是梦，小姑居处本无郎”，她就像盗窃灵药飞进月宫的嫦娥一样，“碧海青天夜夜心”，凄凉地远处西陲，

"虎豹成群，於鹊与处"，实在是太可怜了。于是后人制造出一位东王公与她配对，作伴(参见插图92)。

这位东王公虽然晚到汉代才见于文物和文献，可是资格很老。他是"东母：东皇：东君"的直系继承人，是平凡化或"再生态"的(东方)准太阳神——不然他怎么能与暮日女神、月亮女神西王母成双作对呢?

而且，在《神异经》等记载里，他依然未脱野性。

〔昆仑山〕上有大鸟，名曰"希有"，南向，张左翼覆东王公，右翼覆西王母。(鸟)背上小处无羽一万九千里。西王母登翼上会东王公也。……其鸟，铭曰：

有鸟希有，碌赤煌煌，
不鸣不食，东覆东王公，西覆西王母。
王母欲东，登之自通；
阴阳相须，唯会益工。
…………

东荒山中，有大石室，东王公居焉。长一丈，头发皓白，人形鸟面而虎尾。载一黑熊，左右顾望。恒与一玉女投壶，每投千二百矫。设有入不出者，天为之唏嘘；矫出而脱误不接者，天为之笑。

神话大鸟有时遮天蔽日，有时载日而飞；有时本身就是太阳神鸟，所以"碌赤煌煌"。左东右西：左翼覆东王公，暗示其由"朝日之神"转变；右翼覆西王母，证明她是暮日之神。作为"朝日"，他像"开明"兽等保存着"不完整的人/虎形"，所谓"人形鸟面而虎尾"。

所模糊者，东王公(朝日)似乎并不追逐西王母(暮日)，她却

是主动的"岁登翼上会东王公",暗喻着太阳的"撰余辔兮高驼翔,杳冥冥兮以东行",环绕着"地球"旋转。

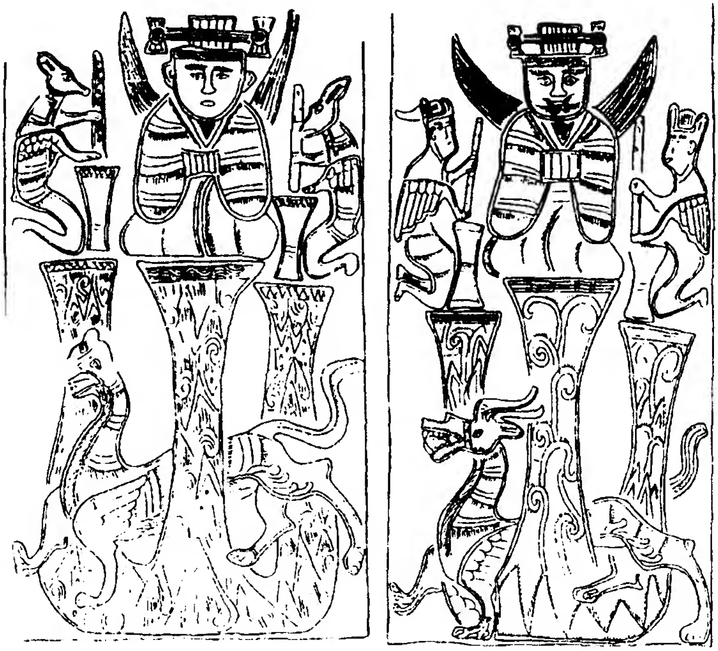


图93　西王母与东王公

(山东沂南汉墓画像石)

汉代,西王母与东王公的"配偶神"性格业已完成。一虎、一龙、一月一日,配置严整。"山"字形座表示他们原是山神。舂药的玉兔和金乌暗示他们曾领有月、日神格。

然而东王公何尝不西行、不追日呢?《文选·七命》注引《十洲记》(今本所无)说:

> 东王〔公〕所居处山，处有员海。员海水色正黑，谓之溟海。

这似乎在暗示：东王公追日西行以后，移处落日之山，濒临落日之“溟海”，说不定他正在此暗黑圆海之中与暮日—月亮女神夜夜欢聚呢（参见插图93）。

在“东母/西母：东王公/西王母”曾是日出/日落之神，或者曾是日月双神这一点上，我们跟王昆吾也是不谋而合了。

> 由于在甲骨文中曾出现以“东母”、“西母”代指日月之神的用法，由于《穆天子传》曾称奄山（即崦嵫山，日入之山）为“西王母之山”，由于在汉代画像石中代表太阳的三足乌、九尾狐往往同西王母、东王公伴出，我们可以判断：所谓西王母、东王公之“阴阳相须”，乃指日落和日出的交替。①

这样，他们以朝日之神与暮日之神，便可以在昆仑山下，冥海之中团聚，虽然朝朝分离，却又暮暮欢娱，像夫妻“上班族”那样习以为常，而令牛郎织女们艳羡不已了。

东王公的“现实面”或“世俗相”，当然就是那驰驱八骏，西访王母于中亚两河流域，喀什/塔什干之间，帕米尔东北麓或撒马尔罕一带的周穆王——汉魏人甚至据以创作出汉武帝跟西王母欢会的“新神话”来。但是无论它们怎样现实化、世俗化、平凡化，都无妨于“东母：东皇：东君/东王公”之曾是太阳神或朝日之神。

---

① 王昆吾：《中国的古代艺术与宗教》，第101页。

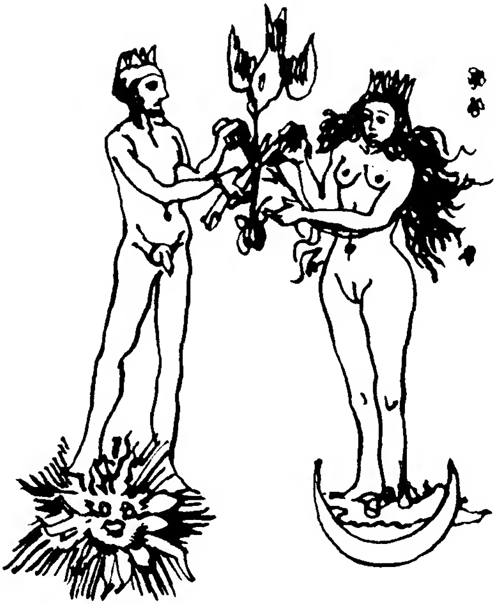


图 94　日月之恋
（欧洲绘画）

世界神话里，日、月多是夫妻或恋人，特别是朝日对暮月、落日对新月的追求十分动人（例如阿波罗对于达芙妮、东王公对于西王母的眷恋）。希腊的阿波罗与阿尔特米斯虽是兄妹，也有兼为“日/月：夫/妻”的“异文”。

那么，古代中国并不是没有像印欧“Ushas：Ios：Aurora”那样的曙光之神，只是更严整地男性化（“东皇：东君：东王公”）；也不是没有 Daphne 那样的晚霞—落日—月亮女神，她正是年可三十许、天生丽质难自弃的西王母——她在另一种神话“文本”里也正像被朝阳（Helios－Apollo）追逐得无处可逃的“晚霞”（Daphne），只好逃进月亮变成“月桂”那样，升入月宫，成

为月之女神，复归她的“月母”神格，跟“常仪：嫦娥”合为一体了！（参见插图 94）

所以，如果从太阳神的“分工”从而“演化”的视角看，我们就可以把这一对“阴阳神”的关系表解如下：

太阳神——
- 朝日之神（曙光）——
  - 东母（羲和）—东皇—东君/朝暾
  - 东王公（世俗化：周穆王—汉武帝）
  - 开明
- 暮日之神（晚霞）——
  - 西母（常仪）—西皇—西王母（月神：嫦娥）
  - 西王母（世俗化：西域女王）
  - 蓐收

我们在上面就注意跟西方落日或秋天刑杀之气相联系的神祇不同程度地体现出或“残留着”猛虎的形象特征，例如：

陆吾（“开明”兽的同格神）：虎身而九尾，人面而虎爪
少昊：其兽皆文尾
蓐收：人面，虎爪，白毛
西王母：虎齿，豹尾，善啸（坐在龙虎座上）
白虎：西方之神

叶舒宪曾据《古今图书集成·神异典》卷二七〇引《鸿苞轩辕黄帝记》所描写西王母在后世的形象云：

人身虎首，豹尾蓬头，
戴胜颢然，白首善啸。

然则暮日兼月亮女神西王母竟与“蓐收：开明”等同样具有“不完整”的虎形，而与其“刑杀之神”的性格相符了！因为“杀兽要假借虎的名号(例如貙、驺虞等)，杀人亦复如此”，诸如虎士、虎贲、虎臣可证——猛虎从来就是杀戮与刑杀的象征，“虎牢：狴犴”等可证。

我们的神虎“开明”虽然未必为东君所追逐(更谈不上追求)，却也颇像“Eos：Daphne”那样由东向西急急奔跑。

而神虎开明兼为启明之星并且司掌曙光，或者作为“蓐收”金神司掌“红光”，有图为证(参见插图95)。

湖北随县曾侯乙墓出土漆箱(E.61)，盖面上绘有对称的四棵树，靠里的两棵各伸出十一枝桠，上有太阳状图案，树上各立二鸟，可能即太阳神树扶桑及神鸟金乌；还有人(羿)立而射之，一乌落下，也似日乌①。另二棵树上却立有二兽，其中一只生着人面。这两棵树可能象征西方落日的扶桑若木，也可能是月亮神树。但四棵树并无严重区别，外侧这两棵并不像月中桂树。所以，既有可能是落日之树，也可能是与扶桑平列的朝日之树。

郭德维取“月树：玉兔”之说，但承认：“从兽的形象看，面部有些似虎，而身上(子)像兔，尾似兔很短……〔是〕象征月亮的玉兔。”②

① 参见《曾侯乙墓》，文物出版社，1989年，上册，第355页。

② 郭德维：《曾侯乙墓中漆箧上日、月和伏羲、女娲图像试释》，《江汉考古》1981年第1期；《楚艺术研究》，湖北美术出版社，1991年，第143页。

图 95 代表日、月的鸟、虎和扶桑树
(曾侯乙墓出土漆箱盖图像)

这幅奇画上部除开交缠着的“双人首蛇虺”之外，还有两组四棵神树：站着金乌(它被后羿所射)的显然是东方扶桑树，那么其旁站着的人面神虎的就该是“西扶桑”(西若木)。神虎人面而带“日芒”，可能是翔游到西方，象征暮日的神虎“开明：蓐收”——它同时是楚史“梼杌”(神虎)之意象。

汤炳正先生为之调谐说，这似虎又似兔的怪兽，“乃月中阴影的神话以语言因素为媒介而由兔变虎的过渡形象”①，楚语“於菟”就是有“兔”称而实指“虎”，此即《天问》之月腹“顾菟”②。我们则认为，这高脚短尾的怪兽决不像兔子，而是《神异经》等所写“如虎而大，毛长二尺，人面，虎足”的楚国神兽“梼杌”③。现在更进一步指认，它同时又是司掌“红光”的落日神兽“开明：蓐收”；而又因其名曰“开明”，这只人面神虎可能朝司曙光，夕掌晚霞，与“太白金星”叠合，所谓“东有启明，西有长庚”者也。

甚至于还可以说，它到了晚上又成了月亮，就好像落日女神西王母兼为月神，朝霞女神达芙妮逃到西方成了“月桂”一样，虎形“暮日”摇身一变成了“月神”——凶猛的“老虎”竟也因而弱化为“玉兔”也说不定！

---

①② 汤炳正：《屈赋新探·天问顾菟在腹别解》，齐鲁书社，1984年，第263、264页。

③ 萧兵：《楚辞文化》，中国社会科学出版社，1992年，第372页。

第五章

神山祀典

山组“共用神”及其祭祀

《山海经》最重要也最古老的是“山”经(例如《五藏山经》)。有时可省称《山经》(例如《史记·大宛列传》称引《山海经》,《论衡》就简称《山经》;何幼琦先生甚至说这是古本的“正名”,后人才改称《山海经》)。讲了昆仑和日月山之后自然要看山的祭典。这似乎是多山地区初民的观念。因为靠山吃山,靠水吃水;山是他们生存的环境,衣食的来源。世界史的新发现之一,农业不发生于河谷而起源于山地。他们需要“山”来供给和养育他们:顺利地猎牧或收获,是山在庇佑和奖赏人们;遇到灾害或危险,是山在警告和惩罚自己。山就是神,神就是山。鄂伦春人等把山当做猎神乃至天神,实在都是“保护神”。山还非常神秘,一般是树木葱郁,云遮雾罩,晴雨无常,冷热不时。极高的山(尤其是冰山、雪山或危山),不但难于攀登,甚至看不到顶。山神是不容易遇见的——除了他化形禽兽或某种物象——那肯定住在隐蔽危

险的地方，特别是山顶。像《南山经》猨翼之山，中多怪兽，水多怪鱼，多白玉，多蝮虫，多怪蛇，多怪木，而“不可以上”，就颇为可怪而神秘。

山最接近天——天更加神秘，更加不可登临，那肯定是大神的故居。所以登山就可能升天（“仙”字就或作“仚”，作“僊”者也是迁到高空之意）。吕子方指出，山区人民有时还用群山“环抱”的那一块天空为山定名，或者相反。特别是像云贵川那样的少族民族聚居点，往往选择相当平坦易耕而又有水源的山区谷地，称为“坝子”（这样，他们最害怕的是雷雨冲击和山洪暴发；水山相连，山神也往往兼为水神或雷雨之神，南方共工、蚩尤等等就是可怕的雷神）。谷地—坝子与其他居民点周围的群山，或某些山，就成为他们主要的崇拜或祭祀的对象。也许是某座山，也许是某几座山，由于种种非理性的因由，经常被祭祀，某些祭典（仪式）逐渐被确定下来，突出起来，并且传承下去，记录起来。这些山、山神及其祭典，也随着历史时空的变换，居民的聚散、移徙、增减、分合，特别是群体组织的扩大与变更，变得更加“繁复”，更加“纷纭”，更加难于董理。这里还不涉及原始群团是沿着山脊抑或山麓迁徙这样十分复杂的问题。

坎伯指出：

> 一个仍受到神话滋养的文化，它的自然景观和人类存在的每一层面，都会因象征性的暗示而生气蓬勃。山丘和树丛都有它们的超自然保护者，并和当地为人熟知的创业历史故事情节有关。①

---

① ［美］坎伯：《千面英雄》，朱侃如译，立绪出版公司，1998 年，台北，第 42 页。

这样，不但神奇雄伟高越的山、山组本身和山的保护神、山居者的祖灵神受到膜拜，聚居者、盘桓者的英雄神、动物神也将被若明若暗地编整到山组神之中。连木石和森林都被当做山神“祔祭者”或“助祭者”而被“升悬”，被环列。“更有甚者，这里那里到处都是神庙——引案：就好像九嶷山上有“舜庙”或作为神冢的“列石”一样——凡是有英雄出生、奋斗、或通过试炼回归到虚无之处，该地便被明确标示和神圣化”①。这就好像鲧有羽山，禹有禅渚（禅父）和攻云雨之山，后稷有都广之野，夸父有桃林一样。

这一切慢慢地积聚起来就形成以“山/水”“占据”为基础的“祭祀权”（包括其建立、巩固、递代、损益或争夺）。许多动物（尤其是雄性动物）都占据特定的“地盘”（或被拟喻为“领地”），以便其采食，生存，求爱和繁殖。现在中国人也看熟了《动物世界》、《环宇探索》和《国家地理杂志》，对动物的“占山为王”和“称雄道霸”，已经耳熟能详。号称“万物之灵”的人类当然有过之而不及，还特别加上“祭祀权”的构建，它不但标识原始群团的“领地”，而且能够巩固和加强政治“势力”；不但是实力较量的结果，而且是协商、妥协、容忍的成就，从而使社会机体得到动态的平衡。所以决不能忽视山/水/土“祭祀权”的建立、命名和运作。如所周知，即令是原始性组织，其“政治正确”以及合法性、权威性，必须得到圣俗/天人的双重证明。

张岩注意到，《山海经》同样很重视祖先（神）或文化英雄的葬所，例如帝颛顼、帝尧、帝舜、帝喾的葬地或祭祀“台”都多次被提到。可是《五藏山经》的山组祭及通用神却与“祖先”基本无

---

① 〔美〕坎伯：《千面英雄》，第12页。

涉。张岩因此说，“冢”便是英雄的坟墓。其实先秦葬而不“坟”，没有后世那样的坟包，“冢”是高级的山。但他说《山海经》的“连山”已生长为“神权政治一文化中心”，是有些道理的。范明三则说，“冢”为“封冢”，是“古昔祭天的祭坛之意”①。当初确有可能因为在这些山上筑有高坛，而命名为“冢”。叶舒宪在“理论部分”第6章引《说文》训冢为“覆”，说这可能“指将死者覆盖于墓中”，并且举尧、喾等葬于狄山之阴为证。旧注“冢”为高山是有据的。高山当然可葬“名人”，后世可能为了摹拟这种葬人的名山堆起了坟包（坟包也象征“母腹”），并取名为“冢”或“坟”——这有待语言史家进一步论证。

理查兹编《东非酋长》一书引用官员的话说，乌干达中南部的基加人“甚至普遍敌视他们的近邻，他们的一个山头就是一个氏族单位”②。张岩很注意这句话，推论说，“这里的约30个外婚氏族是由约30个‘山头’构成，这是一种典型的早期山祭政权构建方式”③，它很像《山海经》的山组（或“连山”）及其通用神之祭与政治组织的关系。

有关基加人“王国”的传说讲到，国王金图来到这里的时候，“他发现了许多氏族……占有着土地。小山都被氏族所占据，一个氏族有一座小山，每一个氏族实际上由一个首领统治着”。东非最北端的卢格巴拉部落也以山为圣地——也多少有些像《山海经》的“山组”。

---

① 范明三：《中国的自然崇拜》，香港中华书局，1994年，第37页。

② 〔英〕奥德丽·艾·理查兹编：《东非酋长》，蔡汉敖、朱立人译，商务印书馆，1992年，第398页。

③ 张岩：《〈山海经〉与古代社会》，文化艺术出版社，1999年，第378页。

在高原的中央，有卢格巴拉人的两座圣山，在这两座山的顶上埋葬着他们祖先的两个文化英雄。据说这两个人是从北方进入这个地区，建立了目前形成的卢格巴拉社会。这两座山成为了人民团结的中心。①

杨向奎先生曾论述过华夏先民类似的居山情形，以及山上的“神”的产生。

我们的祖先有一个时期是住在阜岸或丘陵上的。……一般人们既然是依陵阜而居，统治者，那些骑在人们头上的人，越发得住在高的山上了，他们住在高的山上，作为人间的统治者，同时也作为上帝的苗裔及其代言人；他们把自己作为人与天之间的媒介物，这种媒介物的名称叫做“申”(神)。②

他所说的“神”，纯由社会学着眼，大抵相当于神巫或巫神，特别是所谓“交际天人”的巫酋或巫王——以及由其产生的与自然神、英雄神相叠合的“祖先神”。

杨向奎还论述太古或上古时代许多群团领袖“占山为主”的情形说：

统治者——国王或者酋长，居住在山上作为人民的统治者，同时也作为上帝的子孙及其代言人，他们把自己看做

① 〔英〕奥德丽·艾·理查兹编：《东非酋长》，第540页。

② 杨向奎：《中国古代社会与古代思想研究》上册，上海人民出版社，1962年，第162～163页。

天人之间的媒介。①

这样也就有了山或山组的“专祭”，组织化的、带着相对一致性的“山组”之神。各个群团的巫酋们控制着它们所占据的山头或山组的神灵的祭祀，依据并改造着传统，“编制”出相对统一的祭仪、祭品和祭词，这样不仅巩固和提高了他们的世俗权力，而且随着他们所控制的山头、地域和人群的扩大，他们的宗教权力（当然还有宗教的规模和规格）也逐渐延扩和强化并走向“独占”，这种独占，“是获得和占取政治权力的重要基础，是中国古代财富与资源独占的重要条件。”②——圣俗权力鲜明的互动和共进，是向文明过渡的时代的重要特征。

我们所说“山组”，张岩称之为“连山现象”，并且以为它是跟原始政治组织联系在一起的。

> 在小型部落社会的阶段，当既往的几个原始群体结合为一个更大规模的“联盟”时，如果这几个原始群体以往的祭神圣地均为山丘，便会在这几个山丘之间发生政权与宗教性质的连山关系，由此构成一个连山祭祀的系统，同时也是一个连山方式的政权系统。③

这是一个假设，却也是一个很有意义的假设。正像叶舒宪在“理论部分”第 4 章所揭示，“山祭”那种秩序化或机械性罗列

---

① 杨向奎：《〈甲骨学小辞典〉序》，孟世凯编著《甲骨学小辞典》，上海辞书出版社，1987 年。

② 张光直：《考古学专题六讲》，文物出版社，1986 年，第 11 页。

③ 张岩：《〈山海经〉与古代社会》，第 114 页。

和叙事方式，是政治秩序的编码要求，可以安排各个小集团或山组的位秩，并且“借此来象征性确认、强化人类社会群体与宇宙自然之间的和谐关系”。

这样，我们就看到《山海经》所特有的某一组山（或山脉山系）相对统一的“祭典”，包含祭祀对象、祭品、祭法或某些仪式行为细节（吕子方称为“有祀典之〔山〕神”）。这些祭典当然是在原有巫仪基础上编整起来的，既不能由巫师或头人包办一切，胡编乱造，也不是原来就这么工整，确定，系统。这些山川祭典并非完全不可能被提升为国家或地方机构的官式祭仪。等下我们就会看到像“大牢”、“少牢”这样的祭品，瘗埋、庋悬一类祭法，以及某些祭祀对象、仪式行为细节等等早已“列”为官方祀典，某些术语也已正规化并已写入经典或史籍。所以不能排除编整者录之于正式档案图籍。但相当大的部分肯定来自民间，来自各种杂记、口碑、报告、传闻和田野调查（我们仍然不知道为什么会编制得这样整齐而“全面”；对于过分纯粹或严整的东西，我们都深表怀疑，特别是那种将其与“政治组织”、官式典章制度“严密对应”起来的“理想化”企图，我们更加惶惑不安，怕它是后世的增饰）。

而不论官方抑或民间，祭仪总是自然宗教的重心。它是神（被祭祀者）和人（祭祀者）的中介，是既可见又隐奥、既平凡又超越、既是物质又含精神的高级行为。“祭礼是人类藉以主宰世界的真正工具，它的作用主要是在纯肉体意义上而不是在精神意义上；创造者对人的首要利益是赋予后者以不同形式的礼仪，借助这种礼仪，人类可以获得驾驭自然的力量”①。用熟悉的话说，祭祀是一种与自然力“对话”乃至“斗争”的（消极）手段，其要

① 〔德〕恩斯特·卡西尔：《神话思维》，黄龙保、周振选译，中国社会科学出版社，1992 年，第 45 页。

领仍然是用或大或小的物质与精神支出换取尽可能“大”、尽可能“久”、尽可能“高”的肉体与情感的收入，是原始幻想“能量交换”的世俗化，也是原始“投入产出经济学”在信仰层面上的具体运作。

我们在“巫药章”里揭示，只有《五藏山经》系统地记载着某种物品出现则导致某种结果，某种物品能够防治什么疾病。晚起的《海内经》只有个别条目（如凤鸟）模拟《五藏山经》书写它的“效应”。《海外》、《海内》、《大荒》诸经则更难举出典型事例。这从内容和文例上证明《山海经》决不出于一时一地一人；《五藏山经》是最早出的“范例性”的文本，不排除其利用了官藏秘府图书材料。一方面其历史地理真实性也较大，另一方面也有为了适应“大一统”时代趋势、政治需要的“合理虚构”；特别是对于所谓“荒服”，所谓“方外之地”进行政治性分类编码，要求建构一整套程序和范例，“化生为熟”，以进一步确定中央集权的话语权威（参见“理论部分”第4章各节）。

徐南洲却认为，“《海经》和《荒经》”早于《山经》，因为多记矿产的《山经》“已属于手工业相当发达的时代”，又重视贵金属，“商业兴起，货币流通，这大约已是战国或秦统一全国的时候”，所以可能普查①。其实《五藏山经》实际勘查较他经为多，所以地理知识较为正确，“基本上是一部反映当时真实知识的地理书”②，物产记录也较为详细准确。我们想，它很可能利用了周王朝“国家图书馆”的档案和图籍，也许还参考了《禹贡》，似乎还

① 徐南洲：《〈山海经〉——一部中国上古的科技史书》，《山海经新探》，第255页。

② 参见谭其骧：《论〈五藏山经〉的地理范围》，《中国科技史文集》，上海古籍出版社，1979年；提要见《山海经新探》，第13页。

以洛阳(成周或东都)为"中心",所以"晋南、陕中、豫西地区记述得最详细最正确,经文里距与实距相差一般不到二倍,离开这个地区越远,就越不正确"①。《西山经》的情况较为复杂。其他各经则根据零星记载、旧籍、传闻和各地的记录,所以体例不大统一,"稗乘"的成分较多(虽然总的看可以认作"传说地理学"或"民俗地理学",—— 这里的"民俗"或 Folklore 必须在最广泛的"古典"意义上理解)。

谭其骧先生对《山海经》的地理科学价值一向评价较高。尤其《山经》,其"著作年代虽然难以具体确定,但它是先秦著作是决无问题的,一般都认为在《禹贡》之先"②。他把《北山经》注入河水下游的支流,一条条地分析,排比,对照以《汉书·地理志》、《水经》和《水经注》时代的河北水道,就能"相当具体地把这条见于记载的最古的黄河故道在地图上呈现出来"③。我们不懂历史地理学,对此简直无法置一词。虽然有人反对这些看法,但我们却可以从谭先生论证中看出,许多不但与历史与现代的水道相同,而且连名字都没有多大变化。河水会改道,地名能变更,城邑要迁动,但是山却是稳定的,以山定水,由水观地,方法上就是正确的。而且,从方位、名称到水道、城邑,古今都能密合无间,岂不是更能服人——谭氏的"复原"里确有不少就是如此。这些地方决不是"想象地理学"、"神话地理学",而是实实在在的"历史地理学"。我们判定《山海经》某些部分为"传说地理学"或"民俗地理学",其前提就是《山经》有相当一部分是实录乃至实

---

① 参见谭其骧:《论〈五藏山经〉的地理范围》,《中国科技史文集》,上海古籍出版社,1979 年;提要见《山海经新探》,第 13 页。

②③ 谭其骧:《〈山经〉河水下游及其支流考》,《中华文史论丛》第 7 辑,1978 年,《长水集》下册,人民出版社,1987 年,第 40 页。

测。但是正如本书“理论部分”所指出，《山海经》还有比较多的成分属于“想象地理学”，仅仅用传统的历史地理学方法是很难发现其本质或写作特征的。

谭先生其他重要的结论是：(1)《山经》河水下游故道跟《禹贡》河水下游不同；(2)西汉人还能指出《禹贡》河口段九条岔流里的三条的位置，估计其离汉代较《山经》为近，因为《山经》河道下游已不为汉以后古地理学者所知，“谁都不知道在《禹贡》大河之外另有一条《山经》大河，估计它的时代应较《禹贡》为早”①。这些都足供参考。但我们觉得，从总的方面看，《山海经》的成书不一定比《禹贡》早。判定《山海经》成书时代，目前条件和时机似未成熟，我们也缺乏这方面的知识和眼光。但是有一件标准器：屈原的《天问》。它的许多问题极像是根据《山海经》神话传说系统构拟(论证请看我们两“系列”的有关部分)，并对之质疑、批判。这样，《山海经》成书下限大致可以判定：战国前期。而《山海经》里“战国观念”相当浓烈(不像秦汉材料那样零散，一看便知是后世羼入)，例如最明显的系统化黄帝传说。这样，其大部分成书于战国偏早时期殆可推定。

顾颉刚先生也是认为《禹贡》成于战国，《山经》早于《禹贡》的②。而谭氏反而有所夷犹，《山经》和《禹贡》分别记有(不同的)黄河故道，他敢肯定；孰先孰后，资料太少，不能最后决定。好在他认为黄河在汉以前同样是泛滥不已，摆动不定，多次改道，最主要的理由是河北平原有一大片空白区(从新石器时代到

① 谭其骧：《〈山经〉河水下游及其支流考》，《中华文史论丛》第7辑，1978年；《长水集》下册，第53页。

② 参见顾颉刚：《五藏山经试探》，《史学论丛》第1辑，1934年；《禹贡注释》，《中国古代地理名著选读》第1辑，中华书局，1959年。

商周春秋都是因河泛不适于居住)，直到战国修筑堤防才出现城邑①。这样,《山海经》定在战国前早期大部分成书，理由确实多一些，虽然疑问和困难仍大。

有人对"山海经"和"森林"做了很有意义的统计——集中于《五藏山经》,因为它可信性较大。结果如下：

山体　446 座

无林山体 174 座　　占山体约 39%

其中：无林 87 座

未记而无林 87 座

有林山体 272 座　　占山体约 61%

其中：有林 199 座

未记而有林 73 座

考虑到经文不出一人一时之手，记载有疏密或误差，考虑到《南山经》、《东山经》"因较多涉及滨海地区和岛屿，而少记了若干有林之山，再考虑到山体之间所谓'丹林'、'河林'、'蟠冢'、'浮莽之林'以及'桃林'等平林或准平林，动辄'广员三百里'，则我国上古时代在《山经》地域内，应当有 3/4 左右地域为森林所覆盖"②；而且经文也反映出南北因气候差异，森林覆盖面大小不同的实情。由此进一步证明《山经》的历史可靠性是比较大的。再看"山组"。前文交待，20 世纪中叶以来，世界农业考古

① 参见谭其骧:《西汉以前的黄河下游河道》,《历史地理》创刊号，上海人民出版社，1981 年;《长水集》下册，第 59～61 页。

② 林鸿荣:《〈山经〉与我国上古时代的森林》,《寻根》1997 年第 6 期，第 31 页。

的一大进展是:原始谷物栽培多发生在丘陵或高原地带而不是流域平原。野生谷物及其驯化多见于山区。这样就要注意一种特殊而又有规律的现象:依某些人类文化史家和文化人类学家的判断,山居的群团常常是沿着山脊而非山麓徙动(虽然临时或固定的聚居点不很规律),因而容易把他们的山岳信仰和祭祀仪式带到别的山头,跟那里原有的土著和他们的信仰发生冲突或融合,从而使这种信仰越来越淆杂,越繁复。经过斗争、分合与断续以及历史时空的“锻炼”,这些积淀或残留下来的信仰就很难判定其“主人”,其源流,其意蕴。但他们在一定时期内所居止、所活动的某些山头及其神祇和祭仪也就容易被组合,这是出现“山组通用神”的重要原因。

有的学者(例如梁钊韬)认为,这些“通用神”或“共用神”,多属人兽结合体,应是某一山组居民的“图腾”。这有些道理。因为无论从某个或整个山组神来看,它们都相对整齐而统一,旧称“图腾神”的特征之一就是在本团内的整一,但在团外就不能这样“统一”地、人、兽或鸟兽、虫兽结合。

古典人类学的术语“图腾”(totem)及其理论,受到现代人类学的严重质疑和挑战。在迫不得已的情况下,我们这本书也尽力谨慎地使用这个似已“约定俗成”的旧称。但即令是旧理论,所谓 totem 机制,至少也要满足如下三个条件:

一是非人类的血亲或祖先,就是承认自身或族团是某种动物、植物或无生物的后代、血裔,或者族团的妇女必须跟这些灵物(或其代表性“派生物”)直接或间接接触、感通才能生儿育女——一般的灵物崇拜决不是“图腾主义”(我们一般称“动物祖灵”之类);

二是这种“非人类血亲”所派生的“后代”,一般说来必须成为“群体”,尤其所谓“氏族”,易言之,必须是群体性的组织或观

念，偶然现象必须尽力予以排除；

三是族团用这种“非人类血亲”做“符号”或“标识”，具备相当的仪式和神话，以区别于“外族”，外族一般也了解或承认这种“符号”而且有自己的标识，易言之，实行这种制度者，必需有相当的时空范围或“大环境”，以及特定的制度。

张光直《考古学随笔》等讲过这些事情(我们略有异议)。国外的“批判”与讨论都相当热烈。这里我们只能说，中国远古或“后进”群团确实有“非人类祖先”的信仰，但无论信仰对象或机制、仪轨、传说、神话都千差万别，决不会像《五藏山经》那样整齐划一地崇拜、“信仰”人与动物的“组合神”，而且绝大多数没有标明他们是群团的“祖先”或“血亲”。总地说来，我们对“泛图腾主义”持保留乃至批判的态度。

仅就山岳崇拜而言，张岩对《山经》山组神或“连山”的祭祀结构有一个很好的分析：祭祀圣地是跟原始“政权”组织联系在一起的。

> 《山经》的祭祀对象很可能是一个以连山为主的山、水和坟冢(?)的祭祀地及政权的复合结构。在《山经》所记26个“山系”的“尾文”当中，很明确地讲述了这是一个祭祀地的结构；在每一个“山系”关于诸神祠法的内容当中，又体现出了山系的“首山”与其所属诸山之间的主从祭关系。上下级政权之间的主从祭关系，是原始时代“神权政治”的基本特征之一。①

① 张岩：《〈山海经〉与古代社会》，文化艺术出版社，1999年，第7～8页。

《山经》山组之祭是否如此严密地与原始部落、氏族的组织严密对应，“首山”是否完全表示“主祭政权”的领导地位，姑置毋论。原始祭祀权（包括山头、场地等的分配与控制）确实是部落间“争夺”得很厉害的“权力”，因为它是部落或部落联盟“权力”合法性和权威性的证明。山组及山组神“人为编制”的痕迹极其明显，当初是怎样分配或确定这种祭祀系统的，现在已是一个谜。

现在举例来看“山组共用神”及其领属诸山的神怪。

《南山经》首

䧿山之首招摇——箕尾之山（10 山）

神：鸟身而龙首

祠礼

毛：一璋玉　瘗

糈：稌米　一璧　稻米

席：白菅

䧿山　招摇之山

兽：狌狌　如禺而白耳

堂庭之山

兽：白猿

猨翼之山

多怪兽、怪鱼、怪蛇、怪木

杻阳之山

兽：鹿蜀　如马而白首

柢山

鱼：鯥　其状如牛，蛇尾有翼

亶爰之山

兽:类　如狸而有毛

基山

兽:猼訑　如羊九尾四耳

鸟:鹇鸺　如鸡而三首六目

青丘之山

兽:如狐而九尾

鸟:灌灌

箕尾之山

其尾踆于东海

从这"开宗明义"的第一组山神来看,"山组"通用或共祭的神跟个别山的神怪(吕氏称为"无固定祀典的神")并无必然联系。这些山甚至连"神"都没有,便有也不一定与"共用神"类同(下文只列可能有关系者)。这说明:

(1)"山组"共用神为原始"祀典"本有并加以概括、提升,能够涵盖诸山、却又并非个别山神的"集中",它们既不是最原始的山神,又不是"正规"的高级山神;

(2)许多"共用神"只有形貌性状而无名称,也证明其属于"过渡"时期;

(3)这也许是活动在相对确定之山区某一群团所制定,但巫师编整痕迹相当明显;

(4)它的"人为"或"编整"的性征,可借以推测,这是跟某一时期"原始政权组织"的祭祀权或祭祀仪轨相联系,并且在一定程度上为邻近集团所默认。

《山海经》各级整理者、编纂者如此重视山组通用神的系统记录,显然是为供各种形式祭典之需要或参考,无怪乎鲁迅、袁珂等都认定《山海经》盖古之"巫书"或"巫术地理"(书)。

这些祭权和祭仪还可以在相当长的时期里被沿用(当然包含增删与调整),部分还可能长入文明时期,有选择地纳入官方祀典。

至少在特定时空里,山川的祀典如果被记录、被编整、被规定在一定的典籍里,这是有助于"民族宗教"乃至"民族文化"之形成的。《五藏山经》肯定有巫师之"参与"并为巫师所参考。不但民间杂祀与之相关,就是官方祭典都不能不顾及传统与惯习,当然在保持基本结构稳定的同时又要不断更新或增删仪注或祭品的细节。所以,仪式常常显得既保守又开放,既顽固又活跃(官方祀典及其记录则更注重稳固而有延续)。这样,《五藏山经》所载山组、山组神及其仪轨,既有传统的承袭,又有野祀的延扩,还有官式祀典的羼杂(包括相互的"借用"和"改造")。错综纷纭,极难董理——我们实在不敢将其秩序化、整一化或理想化。我们目前只能就事论事,对具体问题或个案做些微观处理,并且希望从中抽绎出若干规律性现象,宏观概括还俟诸异日,留待高明。

《南次二经》

　　柜山——漆吴之山(17 山)

　　　神:龙身而鸟首

《南次三经》

　　天虞——南虞之山(14 山)

　　　神:龙身而人面

《西山经》首

　　钱来　骢山(19 山)

　　华山,冢也

　　羭山,神也

华山之首，曰钱来之山

　太华山　有蛇焉，名曰肥𧔥，六足四翼，见则天下
　　大旱

小华之山　鸟多赤鷩，可以御火

羭次之山

有兽焉，其状如禺而长臂，善投，其名曰嚻

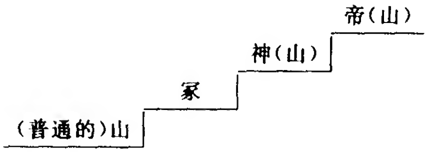
有鸟焉，其状如梟，人面而一足，曰橐𩇯，冬见夏蛰，
　服之不畏雷

《西山经》之首祀典比较独特，应作个案简析。

华山，或指"山系"，太华山、小(少)华山是其主要的山，前者有肥遗，后者有鷩鸟，都比较神奇，不知是否视之为山神。

但字面上有"山"而不言"神"，也许山体即神，不"写出"(或不另立)"动物神"(代表)。这是少数特例。

"华山，冢也"。郭注："冢者，神鬼之所舍也。"疑非。孙诒让《札迻》指出："冢，言特高于众山，袁珂译为"众山的宗主"。《山海经》山分三或四级("神"上或有"帝")。



——其祠之秩，"皆'神'大于'冢'，'冢'大于众山"。先秦人埋葬不堆"坟包"，坟、冢原非"墓"义；"地方九则，何以坟之?"(《天问》)坟、冢本是对"山"高度的描写。冢高于群山，所以"其祠之礼：太牢"。神、帝级(山)祀典更隆，更繁复。这也许不完全

决定于它们的海拔高度，而主要根据民俗神话地位而“约定”其级别——神山的差等主要是精神或宗教层面的。它们是否跟“首山”等等标志原始祭祀权兼“政治权威性”的高下大小，现在还很确证，但可能是存在的。可参看本书对“河宗”及河神专祀权的分析。

“羭山，神（山）也”。祠之用烛。经云：“烛者，百草之未灰。”疑古注羼入。“烛”跟后代不同（江绍原氏因郭注“或为炀”，以为应作“旸”，即㞙之借字，非是；见前引书，第27页）。《说文》卷十火部：“烛，庭燎火烛也。从火。蜀声。”盖火把之类，所以可“燎”。燎，近于“柴”，“禋”，犹放火也，有如中庭之“柴祭”（闽中所谓“火爆柴”）。郝氏笺疏指出：“此盖古人用烛之始。经云‘百草未灰’，是知上世为烛，亦用麻蒸苇苣为之。详见《诗疏》及《周礼疏》。”于此亦可见《山海经》之古老可信。

以火祭山，是原始时期烧山开荒的纪念。“益烈山泽”而“焚田”，为的是驱兽或狩猎。后来还有“火种”若烧田之举。这对山和山神是威胁，“自私”的人类却以此为祀山之礼。游国恩先生说：“若夫年节必焚火炬以相斗〔卜岁〕者，或与原始人类田猎之事有关，有如《周礼》所谓莱山、莱泽（《地官·山虞》、《泽虞》）。《诗》所谓‘火烈具举’（《郑风·大叔于田》），《楚辞》所谓‘悬火延兮玄颜蒸’（《招魂》）者。当是。”①

“斋百日以百牺（郭注：“牲纯色者为牺”），瘗用百瑜，汤其酒百樽，婴以百珪百璧”。这里的“百”可能极言其多，不一定是实数。孙诒让《札迻》说：“古祭礼无用百牺者，疑后人缘饰之异说。”这倒也不见得。殷墟卜辞多见用“百羊”甚至“百牛”，有人

① 游国恩：《火把节考》，《西南边疆问题研究报告》，第1期，1942年；参见徐嘉瑞：《大理古代文化史稿》，中华书局，1978年，第412页。

读为"白羊"、"白牛",但有的却非读"百"不可。只是祭羭山冢为什么如此隆重不大明白罢了。

汤,郭注"温",郝言"汤"读去声,如袁氏所说,即"烫"。指用热酒祭奠。

《西次二经》

铃山——莱山(17 山)

人面而马身　十辈神

飞兽之神　人面牛身　四足而一臂

操杖以行　七神

据此,每山一神,十七山中十神人面而马身,其余七位是人面牛身的"飞兽"之神。由其推论,前面山组之神,一般也应每山一神,只是因为没有区别而不写明——究竟是否如此,也不能最后判定。

人面牛身的"飞兽"之神,很像西亚守护神山王宫的圣公牛;言飞,必有翼(参见插图 96)。有一臂,且"操杖以行",甚奇;疑是组合进"牧牛者"。

《西次三经》

崇吾之山——翼望之山(23 山)

羊身人面

《西次三经》23 山涉及西域,圣地、大神、怪兽、异物可论者至多,是《西山经》进而整个《山海经》极重要的山系,其神却并无多大神秘,祀礼不过瘗一吉玉,糈用稷米。所以怀疑某些山组"通用神"是外加的,后加的,多数并不重要。人工编制痕迹过

图 96　亚述守护神:人面有翼的公牛

(杜尔—沙鲁金的萨尔贡二世宫殿雕塑)

牛本来是农业、水和丰饶的象征,以后跟神祇结合,成了“守护神”之类。这是西亚“翼兽”造型的大宗。《山海经》也有“人面牛身”的“飞兽之神”,可以与之相比照(参见卷首彩图)。

显。又，《西次四经》自明山至崦嵫之山，凡十九山。无神。也许整理者无材料。

这里的"羊身人面神"的祭祀，可能与羌族有关。钱安靖说：

> 古今羌人皆崇拜羊，岷江上游的羌族信仰"羊神"，《山海经·西山经》说，由崇吾山经三危山、积石山、玉山到翼望山一带，当地居民所供的神，"状皆羊身人面"。这些地区正是古羌人活动之地，也是卡约、寺洼和上孙家寨等文化或类型存在的地区。①

本章所记若干山祭仪轨与氐羌文化系统的祭祀及祭品构成颇为相似，值得注意（参见"羌氐与周人传说章·四岳节"）。

外贝加尔地区，羊往往作为殡葬的牺牲。它是财富，食物，也是灵物。"绵羊的胫骨无疑是悼亡宴食物的组成部分之一"②。据 T.M. 米哈伊诺夫《远古至 18 世纪的布里亚特萨满教史》说，羊毛特别神秘。

> 因为他们认为羊毛是有魔力的。在祭祀时，把它们奉献给天神和神灵。用它们的制品装饰各种祭祀的地点和对象：祭坛、敖包、神树、小神、树林、畜类。③

---

① 引见《中国原始宗教资料汇编·羌族卷·前言》，上海人民出版社，1993 年，第 442 页。

②③ 〔苏〕阿谢耶夫等：《中世纪时代外贝加尔的游牧民族》，王德厚、高秀云译，《东北亚考古资料译文集·俄罗斯专号》，吴文衔主编，《北方文物》杂志社，1996 年，第 115 页。

“羊”在西方或与雷神、日神有关。希腊的“金羊毛”就是财富、丰饶和太阳光的象征（请参见“氐羌：羝羊”节以及我们对“四方五行”和《周易》的研究）。

《北山经》首
　单狐之山——隄山（25 山）
　人面蛇身之神
《北次二经》
　管涔之山——敦题之山（17 山）
　蛇身人面之神
《北次三经》
　太行之山——无逢之山（46 山）
　马身人面之神　二十神
　彘身而载玉之神　十四神
　彘身而八足蛇尾之神　十神
　（共 44 神，2 山无神）
《东山经》首
　樕螽之山——竹山（12 山）
　人身龙首之神

《山海经》人身龙首之神有计蒙，“其状人身而龙首，恒游于漳渊，出入必有飘风暴雨”，却在《中山经》（光山）。这是水神，在印度“龙王”（Naga）传来之前。却又没有“天吴”那么古怪。

祠用一犬，祈（刏），“聃用鱼”，郭注：“以血涂祭为聃也。《公羊传》云：‘盖叩其鼻以聃社。’音钓饵之饵。”袁注揭示：汪绂本、毕沅本及郝校俱作“衈”；郝依旧注，刉割牺牲，衈祭之前，先灭耳边毛荐之，故从血从耳（《公羊传》应作《谷梁传》）。但一般解释

是“涂祭”。鱼没有耳边毛，怎么灭？盖用鱼血涂抹祭品或祭祀对象（或其“代表”），以使其具有活性与灵力；血腥味能够吸引神祇降临歆飨。依计蒙之例，龙首人身者应是水神，所以“衈用鱼”。

官方祭典里，鱼牲地位不高。《国语·楚语》，国君以牛享，大夫有羊馈，“庶人有鱼炙之荐”；又说，“庶人食菜，祀以鱼”。然而鱼祭在上古是十分重要的，有关渔猎丰饶、庄稼和人丁蕃庶的重要仪式（鱼，鱼血或鱼腥跟“性”的干连更加繁复而神秘）。

此益证《山海经》多载民间“野祭”仪轨。

血祭本来是非常普通的“祭法”：取自牺牲，贡献神灵，使祭祀者、被祭祀者乃至被献祭、被牺牲者都得到更大的生命力或“灵性”。涂尔干说：

> 就像阿兰达人或迪埃里人将他们的血淋溅在圣岩或图腾图案上一样，许多比较发达的膜拜也经常出现这样的情况：牺牲的血，或者是崇拜者本人的血，都被淋洒在祭坛之前或祭坛之上。在这些情况下，血献给众神，是众神喜欢吃的食物；而在澳洲〔Intechuma 仪式〕，血则是献给神圣物种的。①

这里，祭物，尤其是祭物的“流动的生命”（例如血、气味或烧燎的“烟”）能够使“人/物/神”更好地沟通，从而增强三者的“生力”和“活生生的联系”。跟澳大利亚食用而又祭祀所谓“图腾”的 Intechuma 仪式一样，“衈用鱼”，能够使山川之神活跃，渔猎

---

① 〔法〕爱弥尔·涂尔干：《宗教生活的基本形式》第 1 卷，渠东、汲喆译，上海人民出版社，1999 年，第 449 页。

丰收，人丁蕃盛。

至于涂血，它又是一种盟誓方式，所谓“歃血为盟”，《淮南子·齐俗》：“胡人弹骨，越人契臂，中国歃血，所由各异，其于信，一也。”（上·355）《说文》卷七囧部“盟”，是“北面诏天之司慎、司命盟，杀牲歃血，朱盘玉敦，以立牛耳”。但卷八欠部“歃”，注为“饮”。字通作“唼”，在口旁涂抹牲血——当然也有饮血者①。

吐蕃文献里多见祭山、会盟、狩猎及其他重要祀典里用大量的牛“歃牛血”而祭②。

这种“衅涂”仪式在萨满教仪里还颇为常见。例如达斡尔族的“歃血”（以牛血混和牛奶、奶酒等物），主要是狂舞之后，“为各种偶像嘴上涂抹牛血，并将三株桦树移植于野外”③。宋洪适《松漠纪闻》云，回鹘人，“每斋必封羊，或酒酣，以指染血涂佛口”，也是此俗的遗留。有的则以肉或脂油等代血。如《酉阳杂俎》记突厥俗，以皮袋盛神偶，“行动之处，以脂酥涂之”，跟赫哲人、鄂伦者人等携带神偶非常相似。《马可波罗行纪》等也说，蒙古人拜 Nacigay 神，每饭，以“最好的肉”涂抹神妻、神子之口。

羌族祭山，也往往用羊血或牛血、狗血涂抹神圣的白石。而且，“作为神灵供奉的白石，须选择洁净石块，一般应由‘许’或‘诗谷’作法安置，淋以鸡羊血或牛血，方能表征神灵”④。跟所谓“大比赤阴”也有些相像。而“衅”的一个目的确是以血祭

---

① 参见《江绍原民俗学论集》，上海文艺出版社，1998 年，第 124 页。

② 参见汤惠生：《试论青海岩画中的几种动物图案形象》，《西藏考古》第 1 辑，1994 年，第 111 页。

③ 莫日根迪：《达斡尔族之宗教信仰》，《萨满教文化研究》第 1 辑，吉林人民出版社，1988 年，第 145 页。

④ 引见《中国原始宗教资料汇编·羌族卷》，上海人民出版社，1993 年，第 447 页。

神——是一种“飨”，也是一种“召”(招引)。

《说文》云衅为“血祭”，“像祭灶也”。繁体的“釁”跟“爨”同样与“灶”相关(参看我们对《孔子诗论》等书“兴”的研究)。

《周礼·春官·大宗伯》“以血祭社稷五祀五岳”，就是“衅”的一种。“衅社”很常见。如《夏官·小子》“掌珥于社稷，祈于五祀”，郑注就说“珥”(衈)即“衅”，“祈”读为“刉”(即祈、刲、幾，俱一音之转，参见专节)。血祭五岳即“衅山”，主要见于《山海经》。

又，衅祭山川神主跟衅祭社主、庙主也是一致的。《周礼·夏官·大司马》若大师则涖“衅主及军器”可证。衅的一种注释是用血或“血泥”堵塞器物的缝隙，就像上漆以前“泥”家具一样，跟“涂”相似，但是“涂”似属一种特殊血祭，跟一般的泼洒不同，所以特为拈出。

血不但是生命的代表而且是其精华(“借代律”已不足明此)。初民里的勇士喜欢吮吸强敌的血，目的就在夺取他的精华和勇敢(参见前文对“裂人”之俗的论述)。

神祇，包括上帝，是嗜血的。血祭和衅本都是高级的祭祀，看西南民族的“剽牛”等犹可知，只是逐渐蜕化并简化罢了。它能餍足神或强暴自然力的饥渴。而且，正像卡西尔们所说，人依赖神，神更依赖人，特别是依赖人的献祭而“存在”；鲜活馨香的祭品尤其是能够延续并加强神的“生命”与灵性。这也是祭献多以活物或鲜血的原因之一(其极端者，如阿兹特克太阳，如果没有人牺之血的祭献，就不再鲜红不再放光不再发热。)

“血”的另一特征是强烈的“赤”和“腥”，它的鲜明和浓重不但可满足山川神祇的血腥欲，还有一种招引力和感化力。

“大比赤阴”如果确是以血衅染女阴“造型”的话，就是强大的招引——“感致”性欲并导致蕃庶，借助它强烈的“感染力”以

扩延其生命。

如上所说，“聃：衅”用鱼，更是以其血腥味招引神祇。

特殊的血液在有关性、生命和繁育的仪式、巫术里特别重要。

> 人出生时有血液存在，而且人死亡时也时常有血液存在。对于早期的男人来说，看来血液具有一种积极的、内在固有的力量；而且，因为人们认为它是一种可以赋予（或者可以重新赋予）生命的力量，所以他们在许多神秘仪式——大多数崇拜死者的活动，以及大多数与神和精神有关的活动——中都使用血液。①

腥膻的鱼血可能用来“标志”能够导致繁育的处女血、经血或产血。月经崇拜和月经恐惧就是重要的一种。或说，男人“嫉妒”女孩有明确表示性成熟的“月经”，就在“成丁”等典礼中涂抹鲜血或红色，有时割开躯体（Subincision，局部切割，包括切破阴茎）来摹拟女孩的出血，把它当作“男人的月经”②。有时还因而享受经期休息或从事巫术的特权，当然也有时同样被当作taboo或“危害”。

鱼通常是丰饶、雨水和阴性的象征。我们解读半坡人面鱼纹时已作论证，其余的“指涉”更不胜枚举。陶思炎《中国鱼文化》以及我们的两“系列”屡有陈述。陶思炎曾证以南阳丹水杀鱼“涂足”之巫术（“割其血以涂足，可以步行水上，长居渊中”），以为“聃用鱼”的涂染，“其功能均在于开辟人类难至的空间，以

---

①②〔美〕坦那希尔：《历史中的性》，童仁译，光明日报出版社，1980年，第38～39、40页。

求长居长生"①。我们觉得，鱼龙同类，衈以鱼血可诱致人身龙首之神如计蒙之流降临，赐给充足的雨水，从而获得丰穰，"年年有余(鱼)"。《诗·小雅·无羊》："大人占之，众维鱼矣，实维丰年。"亦是此意，卫聚贤先生述匈牙利农村风俗说："每年春夏之交，必用大鱼若干，陈列地上，以祭天地鬼神，其意在求鬼神保佑其五谷丰登，牲畜肥硕。又每年九月间以为食鱼汤之期(Halas lovos)，每餐前喜先食鱼汤。"②他的目的是证明匈奴人拜龙，"食鱼汤，其意为龙水相逢秋收成获之期"③，用来诠释此处的"衈用鱼"也还合适。

《东次二经》

空桑之山——磹山(17 山)

兽身人面戴觡(鹿角)之神

(觡，郭注："麋鹿(属)角为觡，音格。")

此神颇像楚之镇墓兽。王瑞明曾以为镇墓兽原是山神，因为其形体最像虎，虎是"山君"④。其实不如举《山海经》此戴"觡"之山神为证。张君更注意《山海经·五藏山经》里"龙形或龙身人面、兽身人面的山神"，认为它们是"楚人心中的实际供奉的典型的山神形象"⑤；而镇墓兽不少是龙形的(其实是"龙化"——龙更主要地是水神)。但都不如这戴着鹿角的人面兽身

---

① 陶思炎：《中国鱼文化》，中国华侨出版公司，1990 年，第 117 页。

②③ 卫聚贤：《古史研究·中国民族的起源》，第 2 册，第 110 页。

④ 参见王瑞明：《镇墓兽考》，《文物》1979 年第 6 期，第 86 页。

⑤ 张君：《论楚国神秘器物镇墓兽的文化涵义》，《东南文化》1992 年第 2 期，第 61 页。

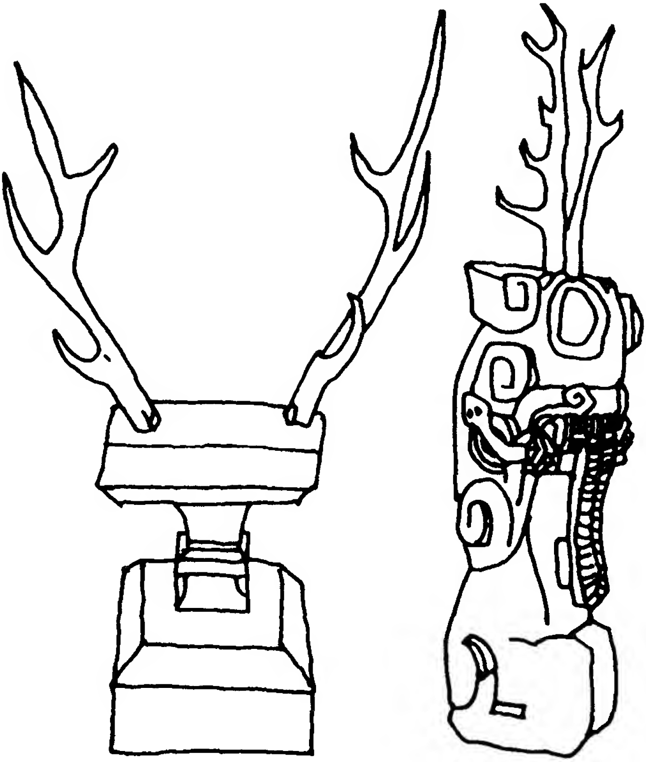


图 97　镇墓用鹿角和镇墓兽

（河南信阳等地楚墓出土）

鹿角象征男性、权威和力量，可以用来治疗疾病，辟除邪秽，奉献神灵。镇墓兽多为虎形、鹿形，亦有“人”形，但多戴“觡”，与《山海经》略同。

神更像所谓神鹿形镇墓兽，山神确能辟除鬼魅；而有的镇墓兽甚至仅仅是“角”（参见插图97），从此可知其具有强大的“神性”或“巫力”（鹿茸是传统的雄性力量培养物）。

鹿角的象征符号功能素称多元（还应该与牛角等相参照）。

最主要的是武器（公鹿“摆”出它的角“阵”时，狮子也很难接近）。

它是雄性的符号。因此象征：

权力——如权杖或指挥棒

生殖力和生命力——尤其男性或雄性力量

丰饶

辟邪驱恶的巫术灵性——如镇墓兽

这样，萨满“神帽”以鹿角分叉多寡代表级别高低，印第安巫酋戴“角”，山神和镇墓兽也戴“觡”，就不足为奇了①。张光直特别注意这戴觡之“巫神”，还认为《东次三经》的“人身而羊角”之神，都“活像那东北亚洲的老牌萨满”②。如所周知，许多萨满或仙人、羽人都是以跨鹿表示其灵性的——鹿又是风神蜚廉的一种动物化形③。

角就是“神圣”（其卑化或怪化，便如伊藤清司等所说，是妖怪的标志）。尸胡之山至无皋之山“共用神”，人身而有“角”，便

---

①③ 参见萧兵：《鹿与鹿角的象征功能》，《淮阴师专学报》1993年第1期。

② 张光直：《中国考古学论文集·中国远古时代仪式生活的若干资料》，三联书店，1999年，第125页。

能使风雨水〔灾〕为“败”（为害，或败散；参见《东山经》）。这空桑之山至硜山之神也是人面而戴“觡”（见《东山经》）。穿凿一些说，确都像戴着鹿（羊）角的萨满升天而为神。汤惠生说：“对于萨满巫师来说，鹿的超常能力在于它的角，而鹿角能使鹿飞向空中。”① 鹿石上常见的“鸟喙鹿”，意味着鸟与鹿的结合，“夸张的鹿角犹如翅膀一样在空中遨翔”② （参见卷首彩图及“怪鹿节”插图 324）。

《中次三经》

尸胡之山—无皋之山（9 山）

人身而羊角之神

其祠，用一“牡羊”，正是顺势巫术。牡羊或羝羊的角，如上所述，具有强大的巫力。以羊祭山，甚似羌俗（参见《水经注》卷二）。“是神也，见则风、雨、水〔灾〕为败”。《山海经》极少这样记述山神的灵异或“效应”。为败者，一是袁注所说，“言人身羊角之神见，则风雨水败害庄稼也”（巴蜀本，第 135 页）。但“羊”多用为“大吉羊（祥）”，或被祀为雷神，人们热心献祭〔山神〕之目的也是望其消灾降福。所以，二是风、雨、水之灾皆为之败灭。余莪之山犰狳，“见则螽蝗为败”，郭云“伤败田苗”，似亦可读为虫灾败灭，盖犰狳以小虫为食。当然“大吉羊”或“雷羊”也可能异化为“灾祥：灾眚”而为害，祭而禳之，使不出现。《中山经》诸山，神天愚居之，“是多怪风雨”，也不大吉祥。祭献的原因之一是恐惧感兼依赖感，目的则在贿免或预防。《东次四经》，自北号

①② 汤惠生：《试论青海岩画中的几种动物图案形象》，《西藏考古》第 1 辑，1994 年，第 113 页。

之山至于太山，凡八山。无神及祀典，不合体例。诸家俱疑脱误。

《中山经》首

甘枣之山——鼓镫之山(15山)

历儿，冢也。

冢"高"于山，祠以太牢，悬以吉玉。其余十三山不过(各)一羊，悬婴用"桑封"(参后)，瘗而不糈。有山无神。

《中次二经》

辉诸——蔓渠之山(9山)

人面而鸟身之神

《中次三经》

敖岸——和山(5山)

敖岸之山　神熏池

青要之山　神武罗　人面而豹文　小耳而白齿　穿耳以鐻　是山宜女子(或说似"山鬼：巫山神女"，或说美神)

和山泰逢吉神　如人而虎尾　出入有光　动天地气也(风神)

此山组以所领三山之神为神，祠皆一牡羊副(副辜：磔牲)，婴用吉玉。这是特例。其余二山神用鸡瘗，糈用稌。

《中次四经》

鹿蹄之山——玄扈之山(9山)

人面兽身之神

《中次五经》

苟床之山——阳虚之山(16 山)

升山,冢也(祠用太牢,婴用吉玉)

首山,魁(神)也

"神"山高于冢山,祠礼更隆,除用稌(稻)、黑牺、太牢之具外,还有"糵醸"(郭注:"以糵作醴酒也。"),婴用一璧;更特殊的是用——

干儛,置鼓

郭注:"干儛,万儛;干,楯也。"若然,这是一种带着性诱惑的蝎子舞兼"武舞"①,用于神山为祭乐,机制不明。参以西南民俗,或有祈禳、驱邪之意。

这组祀典里还特祭"尸水",因其"合天",郭注,"天神之所冯(凭)也";但看前面经文,不过"南流注于洛水,中多美玉",无甚稀奇,而"肥牲祠之,用一黑犬于上,用一雌鸡于下,刉一牝羊,献血;婴用吉玉,采之,飨之",不知其故。只能略加猜测。

血祭,以及鼓锣干盾,羽仪万舞,在特定条件下都能刺激神经,鼓舞士气,司掌猎狩的山神也喜好鲜血和战斗的热情,所以击鼓、舞干的祭仪都可能在重大的狩猎乃至战争之前举行。这和它们驱邪辟恶的性质也是一致的("丰饶"也包括打猎的丰收)。详见下文熊山"兵舞"。

① 参见萧兵:《万舞的民俗研究》,《辽宁师范学院学报》1980 年第 5 期;收入《黑马:中国民俗神话学文集》,时报文化公司,1991 年,台北。

又者，“尸水”，为什么“合天”呢？尸，古与人通；“人”字近“大”、近“天”，所以有时能够通作。《大荒西经》：“有人反臂，名曰天虞。”郭注：“即尸虞也。”即“尸：人：天”可以通作之证。那么，“尸水”也可称“天水”，所以“合天”。古以黄河为天河、天水、天津，“黄河之水天上来”，盖因“河出昆仑”，昆仑犹天。

《包山楚简》有“后土、司命、大水、二天子、危山”（236～238，239～241），整理小组读“大水”为“天水”①，刘信芳说，就是《楚辞》里的“天津”，指天汉、银河②。这虽不必是，但是“名称”可能引起“合天”乃至“天水”下世等等的联想，那地方性的神话却是泯灭无闻了。

《中次六经》

平逢之山——阳华之山（16 山）

（此条山组无“神”，祠法也模糊）

“岳在其中，以六月祭之。”这里的“中”不仅是“间”，而且是指其“中心点”。那么，“中原”中心的观念于此已初步形成，而与“昆仑”对峙。汪绂《山海经存》（浙江古籍社影本）说：“此条无中岳，而曰岳其中，盖以洛阳居天下之中，王者于此以时望祭四岳；以其非岳而祭四岳，故曰岳在其中——此殆东周时之书矣。”论证相当有力（请参见“周羌起源”章对四岳和岳神的分析）。

岳跟山的区别大概是有“专守”之官，“专祭”之典。此时“五岳”并未完全成立。但古有四岳。在“世界中心”（《中山经》之

① 参见《包山楚简》，文物出版社，1991 年，第 236～238 号。

② 参见刘信芳：《包山楚简神名与九歌神祇》，《文学遗产》1993 年第 5 期。

"中",或洛阳)祭祀岳神(或四岳),而且如郭璞所说,"六月亦岁之中",与"中"之"岳"亦合一 所以说"中原中心主义"于此已见端倪。恰在时空之中,且"如诸岳之祠法",进入天地"内核",与宇宙的运行同其节拍,"则天下安宁",长治久安(参见《中庸的文化省察》)。《山海经》既记录或吸收民间祀典之精要,又可供庙堂祭仪之参照,其"过渡"或"中介"性质于此又见一斑。而"祭祀权"的建构和"分配",也可由此"宇宙中心"(山/区)的"垄断",证实其确然存在。

范明三很重视《中山经》诸"中心山"或特殊的神山。他说《中次七经》的苦山即嵩山,跟帝、帝台联系在一起,少室之山则有"帝休"之木,等等;其所记就是"嵩山地形",苦山与大、少室皆"冢"(祭坛),所以用最隆重的祭天的"太牢三牲之礼"①。可备一说。

我们看——

《中次七经》

休与之山——大騩之山(19山)

豕身人面之神　十六位

苦山、少室、泰室　皆"冢"(冢级)

人面而三首之神

人面而三首之神或怪,《经》中不少,最重要的是太阳鸟/木之神"离朱"(参见专节),其形象也见于长沙子弹库《楚十二月神帛书》。

"其余属皆豕身人面也"。三座冢级高山之"余"属十六神,前面已说是彘身人面;但也可能说人面三首之神属下亦豕身人

① 范明三:《中国的自然崇拜》,香港中华书局,1994年,第37页。

面之形。泰(太)室即天室、大室,即嵩(高)山,是世界中心山。其跟"岳"的关系似乎尚未明朗。前述范明三意,则以其已成"世界中心山"。

《中次八经》

景山——琴鼓之山(23 山)

鸟身而人面之神

骄山,冢也

案骄山有神"䰠围"处之,"其状如人面,羊角虎爪,恒游于雎漳之渊,出入有光",是山水之神。其祠礼含"少牢",规格较高。

《中次九经》

女几山——贾超之山(16 山)

马身而龙首之神

文山、勾祢、风雨、騩之山　皆"冢"(级)

熊山,席也(《中次十经》"騩山,帝也")

"席",郭注"神之所凭止"。王念孙《读书杂志》校改为"帝"。郝亦云"帝"之讹,"上下经文并以帝、冢为对"。袁注是之。

案帝者大神,略指熊山为大"神"级之山;也许是最高一级,比"冢"(山)还高。其祠"羞酒"(郭云"先进酒以酹神"),"太牢具,婴毛一璧",也颇高级,但并非至上。与"神级"首山略同,而用——

干儛,用兵以禳;祈,璆冕舞。

这就较稀罕地与其固有之神相联系。熊山,“有穴焉,熊之穴,恒出神人”——这是熊化身之山神,如东北亚萨满文化圈之祀熊神,规格极高(或说,此暗指“有熊氏”黄帝之分身,故贵至“帝”级,待考)。可能因此圣山有熊,祀为猎神、战神,而禳以兵舞。

《周礼·春官·舞师》掌教“兵舞”,即武器舞,格罗塞《艺术的起源》所谓“军事训练舞”,然而却要用于山水之祭,“帅而舞山川之祭祀”,跟《中山经》密合。《春官·乐师》特别提出“干舞”(盾牌舞),郑注说“干舞者兵舞”,而且“山川〔之祭舞〕以干”。郭注《中山经》似即据之,干舞以盾,“武舞也”。

《海外西经》刑天与帝争神,帝断其首,他仍然“以乳为目,以脐为口,操干戚以舞”,就是一种“兵舞”或“武舞”(也许是《混沌舞》的强形式或分支),或说这是失败群团的“宣泄”或“余威”——其酋长是可能被祀为“无头战神”的,有如黄帝及其族裔之祭祀失败者“战神”蚩尤。这就像“猎头者”猎得敌人首级便万般崇敬,祭之如神;“用兵以禳”,是表演类似的军事舞,来疏解、升华敌人的“悲愤”,“尊重敌人”,以便“化消极因素为积极因素”。然而,用来诠释“干儛,用兵以禳”,不太圆满。

干舞,是《周礼·春官·大宗伯》六种“小舞”之一。

《礼·文王世子》:“春夏学干戈,秋冬学羽籥。”郑注:“干,盾也。”郑氏还说,执干戈是舞《万舞》,“象武也”。《诗·邶风·简兮》等毛传也说:“以干羽为万舞。”《公羊传》甚至说:“万者何?干舞也。”不及于“戈”。何休注说:“干谓盾也;能为人捍难而不使害人,故圣王贵之,以为武乐。”意思是志在防御,不为进攻。干舞是盾牌舞,但不知祭山何为。《舞师》和《乐师》及注也没有说“帅而舞山川之祭祀”属于何种“功能”,能起什么“作用”。

不见舞干羽的《万舞》用以祭山，但舞干者也决不止于《万舞》①。《书·大禹谟》说夏禹“修教三年，执干戚（或说干羽）以舞，有苗乃服”。这一方面是因为它是军事训练舞，三年苦练，能提高战斗力；另一方面，它带有殴逐—厌胜巫术性质，为有苗所畏②。《韩诗外传》（2·19）：“商容尝执羽籥，冯于马徒，欲以伐纣而不能。”《史记·留侯世家》索隐引作“化纣”。牟庭、许维遹等从之（参见《韩诗外传集释》第53页）。“化纣”，意指以乐舞“感化”殷纣，其实这里也是可能埋藏着某种巫术的。

花山壁画“山川祭”里出现大量铜鼓。郭注“置鼓”是“击之以舞”，配合盾牌舞。其实有如滇黔川桂民俗，铜鼓“升悬”祭祀以后就要埋藏。塞斯蒂文说：“蛮人把铜鼓埋在土中，是希望：天上的雷声（案：由击鼓来象征）与地下的水接触，使水流得更快，土地得到灌溉。”③干舞如果确指万舞，它也跟澳洲的“科罗薄利”（Corrobris）一样，有祈雨和求丰的功用。陈梦家就说，“万舞本是求雨之舞”（详见《楚辞的文化破译》，第360～361页）。晋宁石寨山铜鼓图纹里，“舞人手中所执之干、戚、旄、翟，亦是与汉族古代万舞中所执者相同”④，这就把“干舞”与“置鼓”与“祭山”联系为一个整体性仪式，目的在诱致甘雨和丰收。前举首山，“其阴有谷，曰机谷”，中多䳄鸟，“其状如枭而三目，有耳，其音如录（鹿）”，可能跟雨旱水火相干。“尸山”所出尸水，因其“合

①② 参见萧兵：《万舞的民俗研究》，《辽宁师范学院学报》1980年第4期；收入《黑马》，时报文化公司，1991年，台北。

③ 〔法〕M. P. 塞斯蒂文：《石寨山铜鼓在社会生活和宗教礼仪中的意义》，蔡葵译，《云南文物》第11期，1982年，第88～89页。

④ 参见林声：《云南晋宁石寨山所出铜器所反映的西汉滇池地区的奴隶社会》，《文物》1975年第2期，第75页。

天”,能够体现天意,用肥牲,上黑犬,下雌鸡,割牝羊而献血,吉玉加彩,婴之,衈之,数山之祭,都很像丰饶巫术。“山林、川谷、丘陵,能出云为风见怪物皆曰神”(《礼·祭法》)。所以要用牲血鼓玉而“禜”祭之。上古的某些重要巫术性乐舞是多功能的。用干羽的万舞,就既是战争舞、恋爱舞,又能用以祈求甘雨,参与吉庆(参见插图98)。

甲骨文有

(《通》451)。

郭沫若定为“毌”(若贯),以为“乃古干之象形文,象方盾而上下有出”(《通·释》408)。

王维堤说,甲骨文之“干”作:

(《鄴》3·2,39,21)　 (《前》2·27·5)

像“有桠杈的树干”,或“装上尖利石器,兼可刺击或叉住人兽之颈部或要害”(但也有人说“十”以木架示盾,其上分叉为羽饰之类);“它也属进攻性武器,并不像盾属的防御性武器。但叉住对方是以活捉为目的,所以又有别于杀伤性武器戈、钺等”①。此说甚新,有待证实。若然,则干舞和戈戚舞确实都有磔攘辟逐殴击功能。

又者,每见“土著”舞干盾,击其作声,有如敲打手鼓,目的也是在辟恶驱魔,以其舞祀山神,冀其合力去邪也。

① 王维堤:《万舞考》,《中华文史论丛》1985年第4辑,第192页。

图 98　干舞

（采自萧云从《楚辞图》）

《楚辞·天问》："干协时舞，何以怀之？"这里的"干舞"（盾牌舞），或说即《万舞》；或说就是舜禹得到有苗"图腾"乐舞的秘密，便降服了它们的故事（本图即写此）。《山海经》以"干舞"祭山，除了可能为了求雨祈丰之外，也有某种厌胜殴禳的巫术功能。

三星堆出土四件青铜轮形器(或残),似车轮却又不是车轮。那时蜀中无车,器物坑也不能只有"轮"而无车马痕迹。巴纳德怀疑其颇似中东的车轮,却颇为犹豫(参见"西域篇·中亚草原之路章")。屈小强等《三星堆文化》认为它是"太阳轮"(第171页)。我们猜想它是一件饰物或挂件,以外来色彩的有辐轮形("太阳轮")象征时空运转或宇宙生命的流动(另详)。林向则颇有理据地以类似器具证明其为"盾饰"(参见"草原之路"章插图)。他还专门使用《中山经》首山—熊山"兵祭"证实其为歌舞仪式用品。他说,不但"轮形器"是圆盾饰(其实用"太阳轮"装饰干戈鼓钟并非鲜见),"还有兽面饰;还有铜舞戈与玉舞戈,都是古蜀祭仪之一——干舞的器械"①。他还一一将首山—熊山"兵祭"仪具与三星堆器物对号:

> 尊:罍——"羞酒"
>
> 燔燎残骨,象牙——"太牢"(案:太牢主要指牛,残骨中或可发现)
>
> "肉大于好"之玉瑗——"婴用一璧"
>
> 舞干,轮形盾饰——兵,干舞用盾②

其实用不着证明其为蜀祭仪式,就可看出其与山川祭祀用品相关了。

湖北荆门出土所谓"海神像铜戈",铭文旧释为《大武閧兵》,

---

①② 参见林向:《蜀盾考》,《四川文物·三星堆古蜀文化研究专辑》,1992年,第24页。

器原定为戚①。我们根据《鄴中片羽》所载《万舞》舞戈改订为戈②。俞伟超、李家浩等改读戈铭为“兵辟(避)太岁”，以为其与阴阳家的“避兵”学说有关③。这就是《中山经》的熊山之祭，以干舞，“用兵以禳”挂上了钩：它确实具有厌胜功能，不但能辟除凶神恶煞强鬼邪魅，而且可能以干止戈，以兵辟兵。所以，作为兵器发明者和战神的蚩尤也能辟兵。《汉金文录》(6·9)有《蚩尤避兵铜带钩》，又有《龙蛇辟兵》带钩，铭曰：

龙蛇辟兵，保身长生；
烁销众金，厌胜众精。

所以，包括“兵舞”在内的禳逐仪式同样可以销金而厌胜精怪。“海神戈”上有蛇蜥之象，马王堆《汉墓神祇图》上绘太一社神及二龙，正有“龙蛇辟兵，保身长生”之深意存焉④。

进攻性的“戈”能辟兵，防御性的“干”当然更可禳灾。

熊是冬眠动物，所以其穴“夏启而冬闭”；但如果受到惊扰，冬天开穴(《御览》卷五四引此作“熊穴”，“若冬启夏闭”)，必是一

① 参见俞伟超：《大武闅兵舞戚与巴人的大武舞》，《考古》1963年第1期。

② 参见萧兵：《多功能的山川祭》，《美术史论丛刊》第4辑，1984年；《黑马·花山壁画的民俗神话学研究》，时报出版公司，1991年，台北，第321页等处。

③ 参见俞伟超、李家浩：《论“兵辟太岁”戈》，《出土文献研究》，文物出版社，1985年。

④ 参见李学勤：《“兵避太岁”戈新证》，《江汉考古》1991年第2期，第37页；李零：《“兵避太岁”戈》，《文物天地》1992年第3期，第24页；《中国方术考》，人民中国出版社，1993年，第71页。

场血战或恶祸，人世化就是“乃必有兵”。好斗的熊被视为战神。救赎的办法是“顺势”而非对抗（相剋），是用戎备之武舞“盾牌舞”来抵挡，所谓“用兵以禳”，以战息战，以兵弭兵，“止戈为武”之义也。这，或者可作一种诠释。

祈求，则用文舞，“璆冕〔以〕舞”。此条甚古老。类似者：騩山。

《中次十经》

首山——丙山（9 山）

龙身而人面之神（略同《东山经》首之神及“计蒙”）

堵山，冢也

騩山，帝也

——其祠羞酒、太牢外，是：

合巫祝二人舞

这是歌舞乐神。

《中次十一经》

翼望之山——几山（48 山）

彘身人面之神

乐山，帝也（郝云应为“帝囷”之山）

堵山、玉山，冢也（或讹）

其祠典，“倒毛”或“倒祠”较特别。郭注：“荐羞反倒牲薶之也。”上古葬式中有“倒葬”，即头下足上，此或类之。

《中次十二经》

篙遇之山——荣余之山

鸟身而龙首之神

夫夫之山、即公之山、尧山、阳帝之山　皆冢

洞庭、荣余山　神也

《中山经》是《五藏山经》之“中”，是《山海经》重中之重，如茅盾、郑德坤、谭其骧等所说，所记详尽而较确。可能原是东周洛阳或中原人士所制作，启用了中央及地方旧档，加入田野作业所得。

其划分为“十二”，不但“唯一”，且所关甚大。依六月“时中”祭祀世界中心之“岳”推测，“十二”（次）是按照宇宙时空图式及其模式数字来确定的。

《周礼·春官·冯相氏》：“掌十有二岁，十有二月，十有二辰……辨其叙事，以会天位。”（上·818）是时间模式。上应天区或星野，就是《楚辞·天问》所问：

天何所沓？十二焉分？

《山海经·海内经》亦有此模式，体现为“噎鸣生岁有十二”。所以《中山经》的十二分是有因由的。

《左传》哀七年说：“周之王也，制礼上物，不过十二，以为天之大数也。”徐旭生据以谓，“以十二为大数，始于周人”①。这跟《山海经》也不冲突。叶舒宪等指出：“〔天子〕一举一动，都被视

① 参见徐旭生：《尧舜禹》（上），《文史》第39辑，1994年。

为替天行道、代天立言，具有无上的权威意义，因而，作为'天数'的'十二'就成为秉天而行的天子权力的权威和专利。"①天子所处之"中山"被十二分，或亦有此义。

根据上述诸山之神及其祀典的分析，可得出如下看法：

(1)只有《五藏山经》分"山组"，有"共用神"及相对确定的祀典，再次说明《五藏山经》的特殊、重要和古老。

(2)这些"共用神"或"山组神"的来源不明，绝大多数跟所领各山的神祇、怪异没有直接联系。可能当地原有，也可能由巫师在某一时地根据原有神祇提炼、升华、组织，或特别指定。还不能排除个别由整理者所编造或增减或重构，目的在体例的"整齐"。

(3)"共用神"大多没有专名，有的有山无"神"，有的缺如；祀典更未完全正规，合理，确定。除个别外，其重要性不必夸大。但其祭典，可能跟原始"政治组织"祭祀权有关。

(4)这些怪神的形象大多是"简单组合"。

大多数是采某种动物的头部或躯体，加上别种动物或人类的躯体或头部(这样，组合方式只有数种，即"人头兽身/兽身人头"；"甲兽身乙兽头/乙兽身甲兽头"——"兽"是广义的，含禽兽、爬虫、家畜等)。甚至前面的山组为兽身人首(或面)，下一山组不过颠倒一下变成人首(或面)兽身。所以说职业集团编制的痕迹极其明显。

(5)祀典尚未完全官方化、经典化，其重要性压倒山组"共用神"。

祭礼比祭祀对象重要，仪式较神"具体"，这是原始宗教的重

---

① 叶舒宪、田大宪：《中国神秘数字》，社会科学文献出版社，1995年，第253页。

要特征。卡西尔说：

> 我们发现，基本的神话宗教情感的真正的客观化不是在众神的赤裸裸的偶像中，而是在敬奉神祇的祭祀中。因为祭祀是人们与神祇的主动关系。在祭祀中，不是间接地表现和描绘神性；相反，是对神性施加直接的影响。①

祭祀实质上是一种（幻想的）能量交换。人们在付出祭品或牺牲时是向自然索取，是以“贿赂”的方式换得安康和富足，是一种功利性兼精神性的行为——除了实际利益之外，还可以获得安慰、快乐或振奋。这些都要通过仪式来达成；“因而，最清晰地表现宗教意识的内在进展的通常正是在这种影响的形式即仪式的形式中”②。

巫师是有权力、有责任确定、编制、修整或解释仪式或祀典的。但一定要遵从或参用传统或惯习，胡编乱造就会丧失祭祀乃至“自我”的意义。官方的巫觋，据《国语·楚语》楚大夫观射父的说法，有资格凭依“明神”而——

> 制神之处位次主，而为之牲器时服，而后使先圣之后之有光烈，而能知山川之号……而敬恭神明者，以为之祝。使名姓之后，能知四时之生、牺牲之物、玉帛之类、采服之仪、彝器之量、次主之度、屏摄之位、坛场之所、上下之神、氏姓之出，而心率旧典者为之宗。（下·559～560）

其所司所理，应知应会，如此繁复，远远超过后来的钦天监

①② 〔德〕恩斯特·卡西尔：《神话思维》，第240页。

或"礼部尚书"，也远远超出《山海经》祀典范围。张正明赞其为"巫学家"，是最高层次的、涵化着科学、艺术与哲学的巫学大师，不妨称之为高级知识分子和宗教家。吕子方说，这里的巫觋，职兼神人，交通天地，本人也是"神人当中的一员"，至少是部众们以其亦人亦神、超越圣俗。《山海经》全书都证明观射父言之不诬。

祭仪，尤其是正式或官方的祀典，是要求履行的精确与传承之严格的（虽然《山海经》尚未臻于此境）。德国人弗里德里希·包尔生的《伦理学体系》说：

> 〔古代〕崇拜的仪式构成了科学的最早题材。在崇拜仪式中，完全的精确和严谨具有绝顶的重要性，最轻微的错误也可能使这一仪式无效甚至有害。①

所以，《楚语》里的巫觋职责才会被如此严格而广泛地"要求"和"规定"。黄奇逸在引证《国语·楚语》和《周礼·大史》等典籍以后指出："古人的祭仪有多么严格的规矩与次序！这种祭品的次序，古人在祭祀前是一定要录之于书册的，以免差失。"②他甚至认为甲骨文和金文"图徽"都是记录着祭仪和祭品的形象符号。可惜他不大注意《山海经》这"幼稚"而珍贵的祭典记录。

① ② 参见黄奇逸：《历史的荒原——古文化的哲学结构》，邓代昆校订，巴蜀书社，1995年，第9页。

神山的祭法与祭品

祭地祭山祭水都可用“瘗”。

毛：一璋玉　瘗　鸟身而龙首之神　《南山经》之首

一吉玉　瘗　羊身人面之神　《西次三经》

祠用毛　一吉玉（投而不糈）　人面而鸟身之神　《中次二经》

吉玉　一珪瘗　人面蛇身之神　《北山经》首

毛：一璧　瘗　龙身而鸟首之神　《南次二经》

一璧　瘗　彘身而八足蛇尾之神　《北次三经》

一璧一珪（投而不糈）　瘗　蛇身人面之神　《北次二经》

婴　一璧　瘗　人身而羊角之神　《东次三经》

一藻茝　玉　瘗　《北次三经》

皆玉　彘身而载玉之神　《北次三经》

《说文》说“灵”为巫；巫，“以玉事神”。

以玉为祭，视玉为灵，这是中国民间和官方祭典的常规，毋庸赘言（灵之繁体就或从巫作靈，或从玉作𤫊）。礼书和官式祭品六种所谓“瑞玉”，《山海经》已见璧璋圭，未见“琮”却是可怪（南方的良渚文化等随葬的玉器最重要的就是“象天法地”的琮璧），可见《山海经》祭品尚未“正规”，尤未凝固。但“半圭”之璋用于祭山，三星堆以其多层“山”形图案做了证明（参见插图99），论述亦颇不罕见。

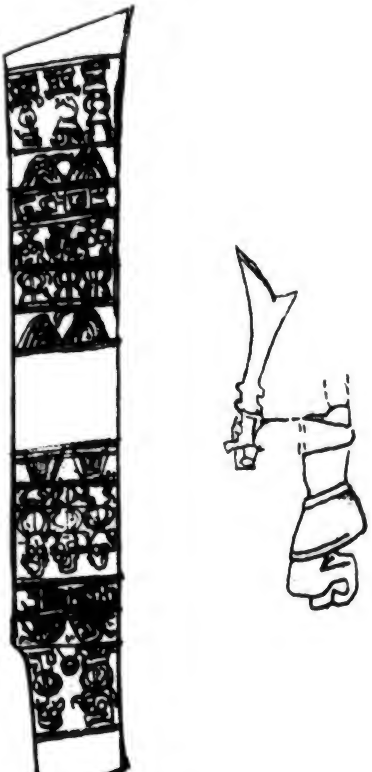


图 99　玉璋及其执持

（四川广汉三星堆器物坑，商代晚期）

半圭曰璋。璋以"瑞玉"用来祭山，三星堆"玉璋"上正有多层山的图案。右边小铜人再现玉璋的执持方式，想来当初"玉祭"仪式就是这样举行的。

《北次三经》四十六山，马身人面之神，“其祠之，皆用一藻、茝瘗之”，郭注说是“聚藻”和兰茝一类香草，疑非。藻指藻玉。江绍原先生疑为“藻珪”或“璪玉”（前引书，第26页），是有道理的。“茝”或借为“采”。

下文，“婴用圭璧十五，五采惠之”，郭云“惠”犹饰，是方言。郝疑“绘”之同音假借。窃疑为“繐”省，今言“穗”，古或作“绥”。《礼·明堂位》就有“有虞氏之绥，夏后氏之绸练，殷之崇牙，周之璧翣”（下·1492）。

或说“藻玉”、“绥玉”并与“璪：缫”之制相关。《中山经》“婴用一藻玉”，郭注：“藻玉，玉有五采者也（五采，《西山经》画作以采“纯”之）。或曰：所以盛玉；藻，藉也。”后说据《周礼》，指衬玉的席藉。《春官·典瑞》：“缫藉五采五就以朝日。”（上·776）郑注，“缫”有五彩花纹，所以荐玉。《仪礼·聘礼》说缫有三采六等。郑注说用以衬玉，是“重慎”，一是因为玉“宝而脆”，防备跌碎（参见贾疏），另一是表示祭仪慎重恭敬。《九歌·东皇太一》“瑶席兮玉瑱”，姜亮夫就用“缫藉圭璧”之礼说之。《天问》“缘鹄饰玉，帝何飨之”，我们的《楚辞新探》（第778页），也以为写的是缫彩藉玉。席藉在祭仪里的重要性，远未被学术界认知，从《周易》到《山海经》、《楚辞》却多所记载，详见下文及《周易的文化解码》。

以上可见《山海经》玉祭之礼已初具规模。

牲、玉都用瘗埋。这也是常礼。“埋”的主要对象是地祇：山林川泽之神。《周礼·春官·司巫》：“凡祭事守瘗。”郑注：“瘗，谓若祭地祇，有埋牲、玉者也。”（上·816）

《仪礼·觐礼》：“祭地，瘗。”《周礼·春官·大宗伯》：“以貍、沉祭山林川泽。”貍（埋）就是瘗。

《通典》说“方丘”之祭，其“讫”，也是王“亲牵牲取血，并玉瘗

之，以求神”。

埋祭水、土神（含山林川泽等），目的在求福祈丰，但有时也用来祈雨，就涉及雷雨之神了。

殷墟的埋祭已得到发掘证明。甚至广汉三星堆的埋藏，许多学者径称为“祭祀坑”（文物社新版发掘报告即以此为题）。甚至距今7000年左右的河北武安县城附近的“磁山文化”遗址，仅发掘的一小部分（2579平方米），“灰坑”即达474个。所谓窖藏粮食的土穴，也多见猪狗骨架。肉、粮杂“藏”，难道不怕腐烂吗？① 所以有人认为连埋“粮”都“必然与宗教活动有关，两者都是祭祀的奉献”②。张岩因而称之为“祭米”和“瘗瘞”。可见“埋”祭之古老与重要。

埋牲或器以祭地祇，还可以在近世西南民族埋藏贵重的铜鼓祭祀山川雷雨之神得到证明（参见“干舞”节）。

埋玉及桑封之“悬婴”等，都跟“封禅”的某些仪轨相关（请参看《中庸的文化省察》有关“界石”与“鄂博”之祭部分），另详。

《山海经》肯定有悬玉、悬牲之祭。《中山经》：“历儿，冢也。其祠礼：毛，太牢之具；县以吉玉。”郭注：“县，祭山之名也。见《尔雅》。”《尔雅·释天》：“祭山曰庪县。”郭注：“或庪或县，置之于山。”引此以证。庪，或说即埋，所谓“庪藏”（参见邢疏）。悬是吊挂，或即“升”。《仪礼·觐礼》：“祭山，丘陵，升。”

所谓婴，则可陈（摆放），可悬（婴悬）。后者略同于升。

《山海经》祭山用犬，多以“祈”若“刉”。羌族则有“吊狗”的山祭。例如四川茂县喂肥一条狗（最好是白狗——跟泛太平洋“白犬祭”十分相似），“祭山时点上香烛，将狗吊在老林内的‘吊

---

①② 参见卜工：《磁山祭祀遗址及相关问题》，《文物》1987年第11期。

狗树'上，狗颈项挂十串圆馍馍(引案：这多少有些像“瘗”)，七天后狗被吊死，以此祈求丰收”①。此羌，唐代汉民呼为“吊狗羌”。犹存庪悬古意。后来也有以“吊牦牛”代替的。将牛皮挂在树上，主祭者在牛皮下走过②。请参见《傩蜡之风》及王子今《史记的文化发掘》对以犬御蛊、磔犬祭风的讨论。据胡鉴民的调查，吊白狗是为了卜筮丰歉：食物是放在狗鼻之下，嘴巴够不到；如果七天以后倒吊的狗不死，则会迎来丰年③。

森鹿三说，“庪”主要有二解：一是庪藏，近于瘗埋；一是庪搁，即“奠供”(案：“庪悬”或读为一词，近“升”)。“瘗和肆(陈)就是奠供了”④。意指“把牲玉挂在树木周围而致祭”⑤。江绍原氏力辟其非。其实并不是一点理据都没有。

玉祭方法，还有一种是“投”：投于峡谷，投于溪川。梁钊韬说，“似为一种祭河川的象征形式”⑥，那就相当于经典上的“沈”。但这里主要讲祭山，“投”也主要应投溪谷。梁氏说“投”，最初是投石器工具，投玉石，以己所爱，投之所敬，也很有道理。但这跟玉或玉石的精美贵重是分不开的，“贿祭”的一义是隆重，以求得更大回报。

---

①② 《羌(尔玛)族情况》，1954年。引见《中国原始宗教资料丛编·羌族卷》，上海人民出版社，1993年，第547、548页。

③ 参见胡鉴民：《羌族之信仰及习俗》，金陵大学中国文化研究所《边疆研究论丛》，1941年。

④⑤ 〔日〕森鹿三：《中国古代的山岳信仰》，鲍维湘译，《民俗学集镌》，钟敬文、娄子匡编，1932年，杭州(上海文艺出版社有影印本)，第2辑，第5页。

⑥ 参见梁钊韬：《中国古代巫术——宗教的起源和发展》，中山大学出版社，1987年，第168页。

《山海经》的特殊祭式

《山海经》的一种很特殊的祭式，是“婴”。

婴　百珪百璧　羭山神　《西山经》首
(县)婴　用“桑封”　十三山之神　《中山经》首
婴　吉玉　泰逢、熏池、武罗神　《中次三经》
婴　吉玉　升山(冢)之神　《中次五经》
婴　一璧　首山䰠
婴　吉玉　尸水(合天)
婴　一藻(玉)瘗　豕身人面之神　《中次七经》
婴　毛一璧　人面虎爪羊角之神　《中次八经》
婴　毛一吉玉　文山等(冢)山神　《中次九经》
婴　毛一璧　熊山　神人
婴　毛一璧瘗　堵山(冢)　《中次十经》
婴　一璧　龙身人面之神
婴　毛吉玉　彘身人首之神　《中次十一经》
婴　毛一吉玉　鸟身龙首之神　《中次十二经》
婴　圭璧十五(五采惠之)　洞庭、荣余山神

婴，郭注，“谓陈之以环祭也”，基本正确(或说婴，古罂字，“谓盂也”，疑非)。

《说文》郑六贝部：“賏，颈饰也。”卷十二女部：“婴，颈饰也。从女賏，賏、连也。”(此从岩崎氏藏宋刊本，段注校改为“婴，绕也”，不一定对)。这就是项颈之饰，旧石器后期山顶洞人已贯贝

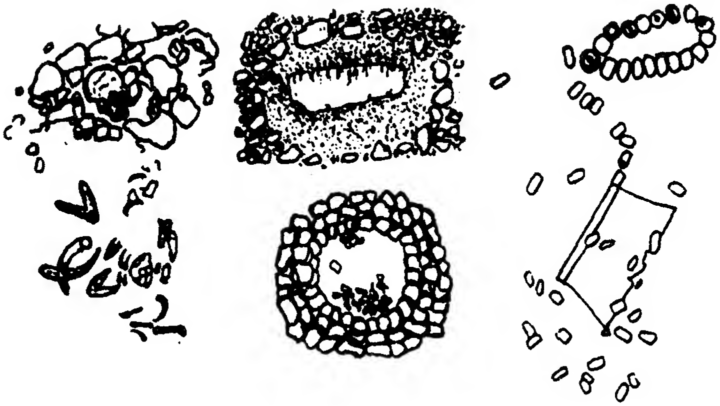


图 100 “巫术圈”或“婴祭”

（左上：意大利西尔塞山，用石块围绕颅骨；左下：图克斯坦，小孩骨骼置于数对瓣羊角之中；中上：法国阿尔西一絮一居尔地方，矩状赭石阵中有大块燧石片。以上为旧石器晚期，采自勒鲁瓦一古昂。中下：西藏扎囊县都古出土，原称“祭祀坑”，中间是动物骨骼，采自周锡银等。右：瑶山 M7 出土“串饰”和冠形器等）

“婴”是项链。婴祭，主要是环玉以祭。瑶山良渚文化 M7 的“串饰”小得套不进脖子，可以看作一种变体的“婴祭品”。国内外墓葬或祭祀遗址有用石子等摆成环形者，也可以看做一种“婴祭”；或说，是“巫术圈”，借以防止野物恶鬼擅入。

壳、兽牙为颈饰。引申之即将祭品环成一圈以祀神——这种摆放方式后世颇为多见。江绍原先生以为“婴一璧”讲不通。其实是读古书太“认死理”，太拘束，“一”，可以理解为一组。上古时期墓葬或发现以石摆成圆环者，或谓之“巫术圈”，实是最古之“婴”。良渚文化瑶山遗址就发现一件不是项圈的小串饰（参见

插图100)。"婴一璧",另一可能是"脱"或"省"去"毛"字。"婴毛一璧",就是杂陈环列"毛物"(禽兽之牺)与瑞玉以祭。

据我们看,《山海经》山川祭典还比较随便,决不像官方的《三礼》等等规定得那样严格。我们还不能仅从所祭神祇的性、格、位上区别出其高低,更不能从而判定其祭礼之隆杀、祭品之多寡。我们实在不知道,"婴一璧"和"婴毛一璧","婴吉玉"和"婴毛一吉玉"之间有多大差别。玉祭,至多是习惯的简易记录吧。

"山"倒是有级别的,三或四级:(普通的)山/冢/神/帝(有时还冒出个"岳",级别亦高,惜不知其等秩)。祀典随其确定规格。这又可见其已形成一定格局或模式。但它们不见于正规祭典。区别也主要是用不用太牢、少牢或特殊祭法(歌舞等)。"祭玉"之品种、规格、级别或专祀对象都不像《周礼》"六玉"那样清楚。

江氏说,婴是"以玉饰献给神之〔专用〕术语","神被想象为有饰物"①,袁注是之。我们觉得也不过是猜测。"玉"不但有价值,是贵重品,而且有灵性(mana),江先生等都论之无遗。这里的"玉"更不单是简单的饰物或币帛之类贿祭用品,而且是吉玉、是祭玉、是《礼》经上讲的"瑞玉","婴"讲的是其排列或悬挂方式。《西山经》首用"桑封"与"县婴",就是既悬且婴,像项链似地吊在树上也未可知。

> 历儿,冢也。其祠礼:毛,太牢之具;县以吉玉。其余十三山者,毛用一羊;县、婴用"桑封",瘗而不糈。

---

① 江绍原:《中国古代旅行研究——侧重其法术的和宗教的方面》,商务印书馆,1934年,第24页。

如上所说，“县”是悬挂于树枝或器架，后世各民族祭仪里颇为多见；常与“庪”连用为“庪悬”（大约是刉牲以后庪藏或吊起之意，参见“祈：刉”的讨论）。“县”指总的用吊挂方式，“婴”则仍指其“环（挂）”形态（袁注云“悬以吉玉”也应作“悬婴以吉玉”，倒不一定）。这也许是把山想象做人神，尤其女神，所以要挂项链，要环列以祭；也许是由“环石”为“葬”演化而来，是辟邪镇恶的“巫术圈”在祭仪上的特殊表现。

《包山楚简》(212～215)：

赛祷太（太一），备玉一环。

后土、司命、司祸，各一少环。

以“环”计算祭玉单位。其义，或是以玉环为祭，所以有大、少（小）之分；另一就是“环”陈以祭如“婴”（“少环”指环径或玉之小者），与郭注“谓陈之以环祭也”相合。

我们还怀疑，婴玉或环列玉石祭山，有点像蒙古的“鄂博”(obo)和西藏的“玛尼”(Mani)堆（后者虽有外来宗教影响，但保留原始成分）。祭山的方式是绕山——绕就是一种“婴”——其简化就是在象征神山的“圆石”(mani)或“圆石（土）堆”周围投置、摆放石块——这就可视为“婴玉”的改型：婴玉，祭品是“尊化”，祭式却进一步“简化”。它们的目的都跟“巫术圈”相似，是祈禳，祝福与辟邪。后世的坟堆与坟祭，其祭品也呈半环形陈列。这确实有捍卫神祇，祖先不受侵害的意图。

在中亚、北亚阿尔泰民族或萨满文化圈里，类鄂博的圆形石堆本来就代表着大岳或神山或特定高原，“一般都位于高地、山口、交叉路口等处；它们作为当地的守护神和地神的神祠，享受

到了特别的崇拜"①。王世祯《池北偶谈》据《延绥镇志》云,河套地方"其山无石,而有石子。〔河〕套部长以洁白圆润者(引案:此如玉石),人各集一堆,名'阿保',高丈余,列山上。自王以下皆有,岁之初夏作醮"。犹有瘗玉祭山遗意焉。

《绥蒙辑要》(1936 年铅印本)说蒙古人春秋祭鄂博。"所谓鄂博者,即垒碎石,或杂柴、牛马骨为堆,位于山岭或大道,蒙人即以为神祇所凭,敬之甚虔。故遇有疾病、求福等事,辄惟鄂博是求;寻常旅行,偶过其侧,亦必跪祷,且必垒石其上而后去"。大祭之期,宰羊以皮等蒙其顶,此祈用白羊或少牢也;树以长竿,被以哈达,此犹升悬;再以"粮食五种,白银数钱,以示降神之意",此糈用米黍,陈以藻玉之义也;祭毕歌舞赛马角力,则亦留有"干舞,用兵以禳"之余意焉。这跟乌丙安所记述的鄂博大祭,每"在周围点起篝火杀羊献供,敬火酒(案:所谓糵酿汤酒以祀)、奶食品(案:如糈),萨满跳神或祝颂"②,也是一致的。

《中庸的文化省察》(第 441～444 页)试图把"鄂博"与"蹛林"之祭结合起来,前者主要以石,后者着重用树,但一般都要"环祭"(或绕行,或圆舞,或驰马),"环祭"是动态之"瘗","瘗"是静态的"环祭"。不同者只是陈玉和投石方式。

玛尼堆,也可以看做藏密化的鄂博(参见"昆仑:圜形山"节)。这是天神和精灵的寄托点,是神山也是山神。它还有"神示预兆",有如《山海经》之种种物占。定期祭祀,不时"环行"。居民们定期膜拜玛尼堆,即祭"居住在该地的神,由于这些神的

---

① 〔德〕海西希:《蒙古的宗教》,耿昇译,天津古籍出版社,1989 年,第 498 页。

② 乌丙安:《神秘的萨满世界》,上海三联书店,1989 年,第 57 页。

启谕及其对先祖时代的启示而变得具有圣性了"①。《东次三经》尸胡之山至无皋之山，皆人身而羊角之神所凭依，"是神也，见则风、雨、水〔灾〕为败"，不论是败逐灾，甚还是招来祸害，都是含着"神谕"的示兆：或告诫或占验。

或说"鄂博"之类具有原始"界石"性质。《呼伦贝尔志略》（太平洋印刷公司，1923 年）说："考鄂博之设，原为区别界线之标识。"（参见《民俗资料汇编·东北卷》，第 501 页）。《山海经》划分山组，最初也有各个群团"占山为王"之意，就好像我们在《国家地理杂志》、《环宇探索》、《动物世界》里看到各种动物、尤其雄性动物都有自己的"领地"或"势力范围"一样，往往要用武力占据或争夺的。太炎先生说，所谓"封禅"，起于古"帝王治神州，设险守固"，树封为界，垒土为高，以限戎马，"其制比于蒙古之鄂博"②。李玄伯先生也说，"邦：封"一字，"皆表示栽界石于地之形"③。《山海经》大山称"冢"，似亦暗寓此意。而原始群团，或在村寨进口，建社立石树杆，"奉献它车前草、鱼类、家禽等物"，有如埋以藻茝、聃以鱼、刉以鸡一样，"此乃'祭礼'的起源"④。罗马人祭祀"界石"（termes），也要歆血用糈尝牲，"流牺牲的血于沟中，并投燃着的煤，麦粒，点心，水果及酒与蜜"⑤。这是祭祀权的占有与分配的一种仪式证明。

悬、婴用桑封，"桑封者，桑主也，方其下而锐其上，而中穿

① 〔意〕图齐：《西藏的宗教》，第 261 页。

② 章炳麟：《訄书·封禅》，中华书局，1958 年，第 65 页。

③ 李玄伯：《中国古代社会新研》，开明书店，1948 年，第 12 页。

④ 〔美〕摩尔：《宗教的出生与长成》，江绍原译，商务印书馆，1926 年，第 41 页。

⑤ 〔法〕古朗士：《希腊罗马古代社会研究》，李玄伯译，商务印书馆，1946 年，第 47 页。

之，加金”，毕沅《新校正》说是周秦人注释误人正文，有些道理。但其制甚古，决非伪造。郭注：“言作神主而祭，以金银饰之也”，也不一定错，引《公羊传》曰：“虞主用桑。”较为确切。“中穿之”，即有孔，便于系绳而“悬”。

用木为社主，并非罕见。尤其在崇拜神桑的东部地区（参见“蚕桑与生命意象”章）。但是，这种形式，如——

的“封”或“主”，或以木或以石，甚至用古树化石加工而成，各地至今还或有遗存（例如绍兴禹王庙就有一枚“窆石”，参见卷首彩图），是一种“灵物崇拜”（有人还说是男根崇拜如石笋之类）。“桑封”，按郭注是作为山体代表、即山神“神主”，悬、婴以祭；但原文似说，用微型的“桑封”，悬、婴以祭山神，然后瘗埋藏，“糈”则免用（郭注似较合理）。江氏说为“藻珪”之误，袁注是之。似乎没有什么文献学依据。但此处确可能有讹脱。郭注云“主或作玉”，其意不明，可见有异文。

案《国语·周语》（上）说襄王赐晋文公命，即“命服”之礼，隆重而繁复，“及期，命于武宫，设桑主，布几筵，太宰莅之，晋侯端委以入”（上·41）。韦注：

> 主，献公之主也。练主用栗，虞主用桑。礼：既葬而虞，虞而作主。（上·42）

跟经文“桑封”、郭注“桑主”相合。葬礼中“虞”要以桑木制

作“神主”(犹今之祖宗牌位),跟“社主”等是有关系的①。

《公羊传》文二年:“主者,曷用?虞主用桑,练主用栗,用栗者,藏主也。”(下·2266)主要是棺木下圹后用以代表死者的。《仪礼·士虞礼》郑氏《目录》云:“虞,安也。”(下·1167)安就是殡葬,所以虞是“凶礼”。《礼·檀弓》说,“古也墓而不坟”(上·1275)但是特殊情况要“封”。郑注:“聚土日封”。(上·1275)“封”的形制或材料是逐渐多样化的。“封”或以树。用“桑主”来封识,就叫做“桑封”(可惜没有找到典据)。

为什么以桑作主或用桑为封呢?《公羊传》何注说:“用桑者,取其名与其粗觕,所以副孝子之心。”(下·2266)什么是桑之“名”呢?自然是“桑”之言“丧”,像用桑杖做哭丧棒那样是为了希冀“再生”。所谓“粗觕”就是不加雕琢,像斩衰那样表现“不正常”或生命之“倒反”。

然则桑封本来用于丧礼之“殡”或“葬”。那么,这里的山组肯定包含英雄祖先的葬所——英雄,按照坎伯《千面英雄》的说法,一般都是葬于高山的,就像他们曾经占据山头,死后也要俯瞰众生(“桑封”便用以纪念他们的光辉存在)。

绍兴禹庙“窆石”,约高2米,底阔约2.30米(参见卷首彩图),正是“方其下而锐其上,而中穿之”,或说这是禹墓碑碣,或说“镇石”,或说葬时穿绳以便“下棺”于“圹”。这当然不一定是禹物,但细辨之,似是石器时代的所谓“独石”(Menhir)而形体较小者,被人移置大禹胜迹(或纪念所或祭祀场),流传至今。

---

① 参见〔日〕内野台岭:《主考》,《内野台岭先生追悼文集》,内野著作刊行会,1954年,东京;〔日〕栗原朋信:《木主考》,《上代日本对外关系的研究》,吉川弘文馆,1978年,东京;凌纯声:《中国的边疆民族与环太平洋文化·中国古代的社与社主》,联经公司,1978年,台北。

"窆石"上方近尖端处"中穿"一孔似为悬物之用，但于《山海经》则恰合"悬"而婴之意。而不管是独石还是"窆石"，都跟桑封一样用以标识或纪念大禹一类的文化英雄的遗迹。

除大牢、少牢和犬羊等外，《山海经》还以鸡为"牺牲"。

毛：一雄鸡（钤而不糈，毛采） 瘗 蛇身人面之神（受祭者，下同） 《北次二经》

一雄鸡 （钤而不糈，毛采） 人面而马身（十）神 《西次二经》

一白鸡 祈 人面蛇身之神 《北山经》首

一雄鸡 瘗 骢山、宜苏之山神 《中次三经》

毛：一白鸡（祈而不糈，以采衣之 人面兽身之神 《中次四经》

毛：一雄鸡 马身而龙首之神 《中次九经》

毛：一雄鸡 瘗 龙身而人面之神 《中次十经》

毛：一雄鸡 祈 彘身人首之神 《中次十一经》

毛：一雄鸡一牝豕 刉 鸟身而龙首之神 《中次十二经》

雄鸡由于其显见的生命力而常成为牺牲——它的尾毛还具有神秘性和装饰功能（雄鸡自断其尾的故事为众所知）。若从实用功能着眼，雄鸡不必像母鸡那样多多益善而常被宰杀为献。

鸡血有极大神秘，近世巫仪犹多用之。一是用以涂抹祭祀对象或用品，使其具有"活性"和灵力。一是为了辟邪厌怪。"祈：刉：衈"在此可通。《说文》卷五血部："衈，以血有所刉，涂祭也。"此之谓。

对于鸡犬羊等小型家禽家畜，常用"祈"祭。

白狗　祈　龙身而人面之神　《南次三经》

毛:一犬　祈　人身龙首之神　《东三经》首

白鸡　祈　单狐之山至敦题之山神　《北次二经》

毛:一鸡　祈　兽身人面载觡之神　《东次二经》

毛:一白鸡　祈(而不糈以采衣之，　人面兽身之神《中次四经》

一雄鸡　祈　鸟身而人面之神　《中次八经》

毛:一雄鸡　祈　彘身人首之神　《中次十一经》

毛:牲用一羊(祠之)　钱来之山至騩山之神　《西山经》之首

毛:牷用一羊羞　豕身而人面(十六)神　《中次七经》

毛:用少牢　飞兽之神(七神皆人面牛身四足而一臂，操杖而行，《西次二经》

以上是以鸡犬为主的家畜类祭品，对它们的处理办法主要是“祈”。《说文》卷一示部:“祈，求福也。”郭注也说“请祷也”。用在这里不伦不类。疑读为“刉”。《中山经》毛用一雄鸡、一牝豕，刉。《说文》卷四刀部:“刉，划伤也。从刀，乞声。一曰断也。又读若殆。一曰:刀不利，于瓦石上刏之。”(中华本)刉、刏字通，就是“祈”的原意。郭注:“以血祭也;刉，犹封也。”(136)

又案:“祈”字从“斤”，义为“斧”，以“斤”斫牲，也许是一种极其古老的特定祭仪(最初要用石刀、石斧割牲);称为“祈”者，本意就是斫割，“示”旁后加，比“求福”的意思原始得多。

由“祈:斫割”派生出许多意义相近的“血祭”的字样来，例如刉(刏)、几(盬)、枝(庋)等等，而以“祈”为本字，为古老——从此亦可证《山海经》之可靠。

这个“祈”字及其衍化引起清儒的极大兴趣。

钱大昕《十驾斋养新录》说，《周礼·肆师》有“祈珥”，郑玄注说故书“祈”为“几”(其实仍以“祈”为近古)，而杜子春读“几”为“祈”，参以《犬人》“几珥沈辜”郑注，“则几、祈、庪、技，四字同音亦同义”。

案：前举祭山仪式有所谓“庪、悬”。悬是吊挂，庪或即祈(刏)。《管子·形势篇》说：

山高而不崩，则祈羊至矣；
渊深而不涸，则沈玉至矣。

孙诒让《周礼正义》据以谓，“祈羊即庪县”；其实应说祈即庪，“祈羊”与“沉玉”相对为文，就是“刏割(的)羊牲”。

祈、刏又转为“几”若“鐖”。俞樾《诸子平议》就说祈羊即几羊、鐖羊。《山海经》之祈，毕沅《新校正》，郝懿行《笺疏》并读为鐖，前引《说文》“以血有所刏，涂祭也”，可见还是“刏：刏”的杀牲之祭(《说文》此释或读为“以血有所刏、涂，祭也”，似更合其文例，亦即刏羊割鸡，取血以献，或有所涂染，都属于前述“血祭”，与“衅”相关。

再来看相关字样的读音。

【祈】giən　　群文

【乞·刏】k'iət　　溪物
【几·鐖】kĭət　　见微
【技·庪】gĭe　　群支
【岂·剀】k'ĭəi　　溪微
【邽】k'iwe　　溪支

距离稍远，但都不是不可通转。例如，刉读若殆即剀，“岂”在溪纽微部，微、物阴入相配，群、溪、见都是喉音，微、支、文相去也并不很远（都以 ə、e 为音素），转起来并不困难。刉、几，剀、刲、祈、庪，读音更为接近。可以说，“祈”是通过“剀”转为“刉”，通过“庪”转为“几”的。

【祈】giən ┬【剀】k'iəi→【刉】k'iət ┬【邽】k'iwe
　　　　　└【庪】gie→【几】kiət　　┘

这是“祈”字音义转变的一个示意。

较难办的是，《中山经》，“其祠，皆肆、瘗，祈用酒，毛用少牢”。这似是特例。或有误脱。待考。“祈酒太牢祠”，更别扭。也许是，“祈（刉牲），〔用〕酒，〔毛用〕太牢〔以〕祠”；也许，祈在此是〔一般〕祈福祝祷之意。

《山海经》祭山用糈之例最多。

糈：稌米　一璧　稻米　鸟身而龙首之神　《南山经》之首
糈：稷米　羊身而人面之神　《西次三经》
糈：稻米　阴山—崦嵫(十九山)之神　《西次四经》
糈：稌（或稌用糈）　龙身而鸟首之神　《南次二经》
(或用稌糈米，不火食)　龙身而人面之神　《南次三经》
魋武罗　《中次三经》
吉神泰逢
熏池
鸟身而人面之神　《中次八经》

马身而龙首之神　《中次九经》
鸟身而龙首之神　《中次十二经》
马身而人面之神　《北次三经》
彘身而载玉之神
彘身而八足蛇尾之神
米用黍　人身而羊角之神　《东次三经》
糈：五种之糈(精米)　龙身而人面之神　《中次十经》
糈：五种之精　彘身而人首之神　《中次十一经》

糈是精米，是南方祭神之物。最好的米，最新的收获(“初穗”)，都应该献给神或其代表，以满足其“初食权”(参看《傩蜡之风》专节)。《楚辞·离骚》：

巫咸将夕降兮，怀椒糈而要之。

王注：“椒，香物，所以降神。糈，精米，所以享神。”是有道理的。洪补引孟康曰：“椒糈，以椒‘香’米饭也。”似乎是说把花椒“混”在精米里使其芳香如钱杲之所说：“糈置椒，取其芬香，以礼神。”汪瑗《集解》则说是椒浆(酒或水)和馓饭。近世南方祭神祀祖，多有白米饭数碗，此南方“稻文化”之俗。也可能是把椒加在糈酿成的米酒里，如椒浆。

信阳等地楚简里已见用糈祭神之习。

《淮南子·说山》也说：“医之用针石，巫之用糈、藉，所救钧也。”(下·587)高注：“糈，米，所以享神。”

鲁迅《中国小说史略》说，《山海经》“所载之物多用糈(精米)，与巫术合，盖古之巫书也”，似乎是经典结论。但至多是其

多载民间(尤其南方)祀山旧典,与《楚辞》暗合。

“糈”本身就是精米,但在经文里已由“专名”转为“共名”,略指“祭神用谷物”,可见此习已久,由语言上证实其带有普遍性。所以有“糈用五种之糈”、“糈用五种之精”的说法,前为“大名”(类概念),后为“小名”(属概念)。其五种精者,其犹今之“五粮”制品(五粮羹,五粮液),盖农稼之“精华”也。糈(或米)用稷一次,用黍一次,其余皆稻米(《尔雅》稌为稻之一种),可见是南方风习之散播。当然,糈等都可酿酒奉神。

然而,从人类学角度看,仅仅这样讲是大大不够了。张军曾说:“这是最具楚国巫俗特点的一种降神方式。”①可到底怎么“降”,或怎样使神“降”于巫身呢?

椒能“降神”,难道仅仅以香气召神吗?糈以享神难道仅仅满足祭祀对象的食欲或酒瘾吗?

汤炳正先生敏睿地引用郭璞《山海经图赞》:

> 椒之灌殖,实繁有伦。
> 拂颖沾霜,朱实芬辛。
> 服之洞见,可以通神。

指出:“古代巫觋自以为欲‘洞见’神灵,乃至‘通’于神灵,必服椒。则王逸所谓‘所以降神,谓巫服椒以降神,非谓以椒为祭品也。”②

《诗·陈风·东门之枌》,近世注家如余冠英等多同意其与《宛丘》同样为巫舞之风,如郑玄《诗谱·陈风》所说,陈“好巫觋,

---

① 张军:《楚国神话原型研究》,文津出版社,1994年,台北,第425页。

② 汤炳正:《楚辞类稿》,巴蜀书社,1988年,第219页。

祈祷鬼神之乐"，所以有"东门之枌，宛丘之栩，子仲之子，婆娑其下"的描写。而其间的"赠遗"却是：

视尔如荍，贻我握椒。

汤先生指出："《汉书·地理志》：陈国'其俗好巫鬼'，则是《东门之枌》所谓'婆娑其下'，乃巫舞以'降神'。所谓'贻我握椒'，乃贻巫以椒用以'通神'。"①真是不刊之论。

黄碧琏采用了汤说，"巫者须服椒以降神，乃至通神"②。

椒在《山海经》里也是一种神奇植物。

《中山经》讲山，"帝屋"之木，"叶状如椒，反伤，赤实，可以御凶"，巫术机制似乎是"多重"的，却又不明其主次。如椒，或赤实，都能辟除邪秽。反伤，即倒钩刺，有如"句兵"，或能御凶。而"帝屋"有若"帝休"，带着"神圣"。御凶辟邪或以此。汪绂说此即"茱萸"，茱萸有"房"即"屋"，内裹赤实，"遥望兄弟登高处，遍插茱萸少一人"，或说茱萸房裹多实象征"兄弟"，所以勾起棠棣之思；或说重阳插草，意在驱恶。《周处风土记》说重九之日，"折茱萸之房以插头，能避恶气"(《北堂书钞》卷一五五引)。《续齐谐记》，费长房之术，九月九日，茱萸盛囊挂腕，可免灾厄。《淮南万毕术》则谓屋上挂茱萸能驱鬼魅。伊藤清司已加注意，而且提到其"叶端长着锐利的刺"，可以御敌。"日本人在正月之时把柊树和红树叶挂在自家房屋的入口处，相信它们能够驱除邪

① 汤炳正：《楚辞类稿》，第73、220页。

② 黄碧琏：《屈原与楚文化研究》，文津出版社，1998年，台北，第242页。

气。"①有如"蒲剑"之悬。

深究起来,更加繁杂。或说茱萸即《离骚》等之"榝"。《尔雅·释木》:"椒、榝,丑莍。"郭注:"茱萸子聚生成房貌。"(下·2638)帝屋之木叶亦似椒(此或汪氏根据之一)。陆玑《诗草木虫鱼疏》说:"椒树似茱萸,有针刺,叶坚而滑泽。"《尔雅》邢疏引李巡曰:"榝,茱萸也。"(下·2638)郝懿行《尔雅笺疏》注意到《中山经》琴鼓之山,其木多椒,郭注:"椒为树小而丛生,下有草木则蠚(螫)死。"可见"椒/榝:茱萸"之类有"毒",能辟虫枯草。而名"榝"者又与"反伤"照应,说明"帝屋"亦其类,可以杀鬼御凶辟恶去秽。榝之言"杀"也。

《本草》书亦说吴茱萸有"毒","根杀三虫",唐本注云即"榝"。《政和本草》引孟氏,更说它能"杀鬼"。在医疗上,则能"逐风邪",等等。也许正因为服其能"通神",所以可"制鬼"。"重阳"大概与"端午"同样曾是恶日。前引《续齐谐记》说桓景家听费长房的话,茱萸缀囊得以免祸,"鸡犬牛羊〔却〕一时暴死",作了替罪羊,"世人每至此日,登高饮酒,戴茱萸囊,由此耳",都是由于帝屋/椒/榝/茱萸能够御凶。

至于椒,《政和本草》(卷一三)说:"秦椒,味辛温,生温熟寒,有毒。主风邪,气温中,除寒痺。"

《政和本草》引《唐本〔草〕余》:"山胡椒,味辛,大热,无毒,主心腹痛,中冷破滞。所在有之。似胡椒,颗粒大如黑,其色黑。俗用有效。"这跟"花椒"是不同的,但刺激性同。

当时胡椒未入中原南楚。椒糈之椒大概指"蜀椒"一类东西,类今花椒。它是"大热,有毒"的药物和调味品,主治之疾有鬼疰、蛊毒、飞尸等(参见《本草图经》等),具有相当的神性和灵

① 〔日〕伊藤清司:《山海经的鬼神世界》,第115页。

力。这样,祭礼用的糈,首先也因为它能酿成米酒,能够导致兴奋,激动,狂欢。

《楚辞·九歌·后东皇太一》:"蕙肴蒸兮兰藉,奠桂酒兮椒浆。"桂酒、椒浆对文,后者自指花椒酿制之酒。姜注(第177页)云椒酱,恐非是。《本草图经》引韦宙《独行方》云蔓椒茎根可"煮,酿酒"。今人犹以椒粒泡酒,使其辛香。按照汤说,这也起于巫师饮用烈酒以进入迷狂通神状态。

桂酒,我们已证明其有神秘性(参见日月出入之山及"巫药"等章),《东君》有"桂浆",益证浆可指酒——桂浆可使人年轻力壮,轻身不老,椒酒则更应使人通神明而亲鬼神。

《孝经援神契》云:"椒、薑御瘟,补益聪明。"此之谓也。

《山海经》只说以糈祭神,却没有"椒糈"并举,但也可能像汪瑗《楚辞集解》说的那样,是以椒拌饭,使其芳馥辛烈,既可使神歆飨,又能令巫迷狂而通鬼降神(服食之后便"身虽巫而心则神")。《政和本草》引《食疗本草》就有采椒"以面拌,煮作粥,裹作馄饨,灰中炮之使熟"以治病的记载。

服食蘑菇、椒桂一类迷狂性、刺激性药品,主要目的是见鬼物,通神明,使鬼神降附己身,以便成为天/人、神/民之间的中介,诸家及本书屡有论述。

人类学家卡罗斯·卡斯塔尼达在巫师帮助下服食了一种神药"培药特"(Peyote)的"核"之后,便出现幻视,"仙人掌"或蘑菇之类的药草也被人格化了。

> 在一块大石头的底部,我看见一个人坐在地上,我朝他走去……他的眼睛是我刚才所看到的水!同样的浩瀚无边,闪烁着金色和黑色。他的头尖尖的,像是草莓似的;皮肤是绿色的,上面有无数的斑点。除了那尖尖的形状之外,

> 他的头就像是培药特植物的表面。……他移开眼睛，我听到他对我说话，最初他的声音像是微风的柔和窸窣声，然后像是音乐——一种声音的曲调——于是我“知道”他在说：“你要什么？”①

这就是清澈神明、圆通智朗的“通灵”境界了。

这药草的人形化就是所谓“麦斯卡力陀”(Mescalito)。药物使服食者进入一种如梦如幻的超现实的“知觉转化”状态，“这种状态被认为是由一种称为‘麦斯卡力陀’的实体所造成的”，这种实体可以是人形或人形的神，联系着又有别于作为“同盟”(力量)的药物——它“是一个老师，具有教导的功能；它是一个指导者，引导所谓正确的行为”②，从而获得超验的光明和知识。正是郭璞所谓：

> 服之洞见，可以通神。

“白菅为席”者，有三神用享：

> 鸟身而龙首之神　《南山经》首
> 飞兽之神(人面牛身，四足而一臂)　《西次二经》
> 阴山至崦嵫十九山之神　《西次四经》

菅是一种茅。

席是一种“藉”，在祭仪里地位重要而被忽略。

---

①② 〔美〕卡罗斯·洛斯塔尼达：《巫士唐望的教诲》，鲁宓译，张老师文化出版公司，1998年，台北，第138页。

《西山经》首，祭羭山神等，“白席采等纯之”（郭注：“纯，缘也；五色纯之，等差其文綵也。”）白席疑亦白菅所编之席。

《周易·大过》：“初六，藉用白茅，无咎。”就是选择“白茅：白菅”之类为藉席，而获吉兆（本节并见《周易的文化解码》）。

白茅本来是一种实用品，可以用来包裹兽肉，等等。《诗·召南·野有死麕》：“野有死麕，白茅包之。”是一位猎手用它来奉赠姑娘的。“有女怀春，吉士诱之。”只是因为它难得而洁白柔韧。所以也可用来兴喻漂亮姑娘。

黄奇逸也看出了“茅席”并非仅属实用品，它“应是祭礼中所用之物，带有特别的神圣性”。

《史记·封禅书》说方士弄鬼时要“夜立白茅上”。

《庄子·在宥篇》说，黄帝为寻至道，“捐天下，筑特室，席白茅，闲居三月，复往邀之，广成子南首而卧”。这决不是隐居寝苫枕块的需要，而是寻仙觅道的必要仪式手续。“沈约《愁衰草赋》中‘陨灵茅三脊’，其曰‘灵茅’可见与宗教有关”①。他甚至认为《野有死麕》“用白茅包鹿是一种很特别的行为，绝不是猎人所为”，而可能是祭祀所需②。这，必须更多证据支持。

祭礼也用茅为藉。

《周礼·地官·乡师》：“大祭祀，羞牛牲，共（供）茅蒩。”（上·713）郑注说：“郑大夫（众）读蒩为藉，谓祭前藉也。”郑玄说就是《士虞礼》的“苴”。引《周易·大过》以说。又谓，这是祭祀必需品，祭后还要由“守祧”收藏。

《仪礼·士虞礼》：“苴刌茅，长五寸，束之，实于篚。”（上·1167）

郑注：“苴谓藉也。”贾疏说这是祭“藉”，引《易》以证。

---

①② 黄奇逸：《历史的荒原——古文化的哲学结构》，第255页。

有时候当做烧烤品的包裹物，有如今日之荷叶包肉，也许跟肉一起薰烤。例如《诗·大雅·生民》农业祭祀里，“取萧祭脂”，即用“萧：香蒿”包裹，或为藉，脂肪“底下垫上香蒿，烧起有强烈的香气”(高亨:《诗经今注》，第404页)。《楚辞·九歌·东皇太一》兰藉肴烝，也是这种衬裹法。

封禅仪式要用“茅藉”。《史记·封禅书》就说：“江淮之间，一茅三脊，所以为藉也。”

最详细的是《管子·轻重》丁篇所谓“菁茅祭”。管子答桓公问曰：

> 江淮之间，有一茅而三脊，毌(贯)至其本，名之曰“菁茅”。请使天子之吏环封而守之……诸从天子封于泰山、禅之梁父者，必抱菁茅一束以为禅籍。(此据浙江书局光绪初年汇刻本《二十二子》；参见郭沫若:《管子集校》、《全集·历史编》8·348)

可见其需要量之大。王念孙《读书杂志》说“禅籍”应作“藉”，荐也。也可能是专用词，指“封土”或祭品所置之“祭垫”。《书·禹贡》已有“苞匭菁茅”，茅就指“三脊茅”。

王莽仿古，“陈菁茅四色之土，钦告于岱宗泰社”(见《汉书·王莽传》)，大约是陈四色土于“菁茅”之上，所以用量大，即所谓“茅藉”。

荐藉主要用作祭品的衬垫。荐玉也要用藉，但《山海经》三处“白菅为席”都用来放置祭米(《南山经》首一则，似乎还要荐玉)，或“少牢”。因为祭品经过仪式手续带上“神圣”的性质，进而成为“巫术法具”直到“祭物神”，摆放祭品之藉因而也相当神秘，不能跨越，不能玷污，不能丢弃(参见《乡师》郑注等)。有时

还能使祭品、祭仪更加神圣。孟子说，藉者助也，就含有助成礼仪的意思。

“藉”有巫术治疗功用。《淮南子·说山》：“病者寝席，医之用针、石，巫之用糈、藉，所救钧也。”高注：“藉，菅茅，皆所以疗病求福祚。”

所以巫师们非常注意选择藉席。《韩诗外传》（卷十）就说：“茅父之为医也，以莞为席，以刍为狗，北面而祝之。”莞席和刍狗在医疗巫术里不可缺少。这也许跟冬天或病痛使用荐席有关。中国东北深信狼皮、狼毛能治百病。因为如莫言《一匹倒挂在杏树上的狼》所说：“狼是山神爷爷的看家狗！”伊藤清司说，《山海经》等暗示，席藉鼯鼠皮能使产妇顺产，大相扑的“横纲”还用山狗皮为藉治疗腰腿疼。《西山经》天帝之山，貉边，“席其皮者不蛊”。所以巫师治病要把病者从“污染”之席移到“洁净”之藉上来。

《楚辞·九歌·东皇太一》隆重的祭祀场面有：

瑶席兮玉瑱

彝族《权神经》描写祭坛说：

杉柿铺满地
祭坛甚光明

纳西族祭仪里选用松针等点缀祭品，也有“藉”的意思；还有一种巫师专用的“席”也很重要，兹略（参看《周礼的文化解码》有关灌礼部分）。

《山海经》神山祀典里还有“禁火：寒食”之俗。

这也许是因为害怕触犯某位神祇的忌讳——一般说，在转折时期的仪式或某种特殊祭礼中不能用火。

《北山经》首：

自单狐之山至于隄山，凡二十五山，五千四百九十里，其神皆人面蛇身。其祠之，毛用一雄鸡，彘，瘗；吉玉用一珪，瘗而不糈。其山北人，皆生食不火之物（郭注："或作'皆生食而不火'。"）

这意思是在祭祀期中，山北之人不能举火。山南向阳，山北属阴，也许是一种"顺势巫术"，在特定时期、各守自己的生命原则。但是更可能害怕牴触山上的神怪及其灵异。

〔带山〕有兽焉，其状如马，一角有错，其名曰臛疏，可以辟火。

〔涿光之山·嚣水〕其中多鳛鳛之鱼，其状如鹊而十翼，鳞皆在羽端，其音如鹊，可以御火，食之不瘅。

御火、辟火的神物自然是厌恶火的，祭祀时可能危害举火熟食的人。何况动物都是怕火的，为什么要在祭祀物怪时触怒它呢？

《北山经》末：

自太行之山以至于无逢之山，凡四十六山，万二千三百五十里。其神状皆马身而人面者廿神。其祠之，皆用一藻、茝，瘗之。其十四神状皆彘身而载玉。其祠之，皆玉，不瘗。其十神状皆彘身而八足蛇尾。其祠之，皆用一璧瘗之。大

凡四十四神，皆用稌糈米祠之。此皆不火食。

仅从字面看，是四十四神旨“不火食”。神是人的神圣变异（升华也是一种变异），鬼怪也多属人的异化。所以神祇祖灵都跟活人相反，不火食而冷餐，猪头三牲稌糈酒浆一律是冷的，表明对待的是另一世界，对立世界。

当然也有人对“不火食”之制看得更“深”一些：这是对远古年代茹毛饮血、食生啖冷之俗的纪念。除了这是因为“神/鬼/人”处在不同的“三元”世界，“非人”的食物（祭品）必须跟（熟食的）活人有别——这也是远古或史前群团圣俗生活二重性的表现，列维－斯特劳斯的《生食与熟食》就以这种奇特的民俗为契机探讨原始风习的结构。这些跟“禁火”或“寒食”之风的具体联系，有待阐发。

也许因而影响及于祭祀者：这里讲的也是某一群团，“其山北人皆生食不火之物”（郝疏），当然主要是祭祀期中，有些像斋戒沐浴。

佤族人“改火”之时，主祭者要把旧火灰，“用一白鸡，瘗”，埋进地里；出外放牧的人也要带着烧好的饭菜“寒食”，“因为当天不能在外面生火，否则就会留下旧火的灰，招灾招难”①。这也许是“山北人，皆生食不火之物”的一个缘由（以上并见我们对于“阴阳五行四方十字”及“改火/杀龙/寒食”之俗的研究）。

① 杨福泉、郑晓云：《火塘文化录》，云南人民出版社，1961年，第160页。

混沌篇

第一章

混沌文化

在中国神话庞大而又模糊的系统(特别是《山海经》神话系统)里,暗藏着一个同样模糊而又庞大的“混沌文化丛”,或者说有关“混沌”(及其解破和复归)的子系统——在这一点上,中国神话可以跟西方“混沌”神话比照,其丰富性和复杂性在古代世界里可谓独步,因为它的体现、它的讲述、它的象征都特别隐晦、特别分歧。我们的《楚辞研究》和《文化破译》两系列里屡有触及,叶舒宪《庄子的文化解析》里更建构了重要的“千面混沌”的神话学概念。这里只着重讨论与《山海经》直接相关的“混沌”诸相。特别引人兴趣的是“昆仑”与“混沌”的关系——“昆仑”作为世界山,可以说是“混沌”的物化形式;作为“匏:葫芦”的对应物,又可以说是“混沌”的自然“实体”存在。“昆仑”的母型诸如昆仑山(和田南山)、天山、金山(阿尔泰山)和祁连山(酒泉南山),等等,只不过是“混沌:宇宙”的缩微罢了,混沌又是所谓“原初的美妙”,是人类渴望复归的精神乐园、生命乐园,所以这三者应该对照阅读。

昆仑：混沦：混沌

昆仑，是通过“混沦”跟“混沌”通转的。

《周礼·春官·大司乐》“地祇”郑注“崐崘”，陆氏释文说“本又作混沦”，是昆仑、混沦可通。

“混沦”即“浑沦”。

《列子·天瑞篇》说：“浑沦者，言万物相浑沦而未相离也。”①晋张湛注说，“浑沦”的词干是“浑”，“沦，语之助也”②。吴泽顺说：“沌、沦，定、来旁纽双声，文部叠韵。”③所以浑沌可通昆仑④。

他又说：“昆仑一名，语源于混沌。……浑沦、混沦、昆仑并为混沌之转语形式，混沦与昆仑古音同。”⑤

在音读上，它们确是可比、趋同或通转的。

【昆仑】kuən luən	【混沦】ɣuən luən
【混沌】ɣuən duən	【浑沌】ɣuən duən
【混敦】ɣuən tuən	【绲纶】kuən luən

---

①② 本书引用《列子》，均据杨伯峻：《列子集释》，中华书局，1979年，注出页码。

③④ 吴泽顺：《“混沌”转语记——民俗训诂学举例之一》，《淮阴师专学报》1992年第1期，第68页。

⑤ 吴泽顺：《黄帝轩辕氏系混沌之神考》，《东岳论丛》1981年第6期，第64页。

它们之间显然是对音的(拟音未注明者,主要依据王力系统,采用简式音标,为便印刷,偶有改动,繁式注音主要依据郭锡良)。

它们可以拟为复辅音字:* klən,或 * ɣlən。

也可以促读拼合为单音节合音字:kuən。

【昆仑】kuən luən : kuən 崐(山),壶(壶之转化)

【混沌】ɣuən duən : ɣuən,浑(或"壶 : 胡")

"浑"就是混茫,圆浑,封闭,暗黑。

"崐"(山)就是乾(gǐan)坤(k'uən),就是昆仑(音干)。

如上所说,"混沌"语转为"混沦","混沦"再转为"昆仑"。昆(崐)、混字通。《诗·大雅·緜》"混夷"即是"昆夷"。汉扬雄《太玄经》将混沦(即混沌之气)写作"昆仑",谓"昆仑旁薄"。

动态的"混沌"是团旋飞舞的"原气",物化为世界大山之"昆仑",变做静态的圆浑、封闭、内敛、暗黑的物体,而与"葫芦"对应(葫芦是昆仑的袖珍本,是具体而微的混沌)。但昆仑仍然"浑沦"地保存着原气(《列子·天瑞篇》说:"太初者,气之始也;太始者,形之始也;太素者,质之始也。气形质具而未相离,故曰浑沦。"浑沦即昆仑、混沦)。

汉王逸《楚辞章句·天问》正说昆仑为"元气"所出。这种元气或原气,《西山经》粘附之以火山爆发:"南望昆仑,其光熊熊,其气魂魂。"郭赞谓之灵气,"熊熊魂魂"。这也可以视为"混沌"解破的一种特殊形态。

程憬曾论证,"昆仑"就是"混沌",神话"昆仑"之山实演化自"混沌"之气。他说:

> “昆仑”即“混沌”。“混”字古亦作“浑”，“沌”字或作“沦”，故“浑沌”，古亦有作“浑沦”者，《列子·天瑞》，“气形质具而未相离，故曰浑沦”是也。“混沦”字又变为“昆仑”，《太玄经》“昆仑旁薄”，斯其证也。①

我们曾力证《老子》的“混成之物”，就是混沌，就是原气，是动态的弥漫在星际的“气团”；混沌，浑沦，也就是囫囵，“义为完整、浑圆，那么，‘浑沌’可通‘混沦’，即昆仑”②。无论是山的昆仑，气的混沦，都是“道”的一种原型意象③。《神异经·西山经》将它们怪化，丑化，但依然让山之昆仑与兽之浑沌对位、相应：“昆仑西有兽焉……名曰浑沌。”正如庞朴所说：“帝鸿浑敦就是黄帝，同《神异经》上怪兽浑沌住在昆仑的说法，也能接榫。……黄帝是住在昆仑的。”④

吴泽顺论证昆仑与混沌之对应关系说：“浑沦、混沦、昆仑并为混沌之转语形式，混沦与昆仑古音同。混沌由宇宙本原变为一座神山，正是古代开天辟地的神话意象和由一元而发展为二元的哲学思想的反映。实际上，昆仑就是混沌在时间（后移）和方位（下移）上的一种延伸，就是浑沌之神，即黄帝的化身。”⑤

所以，通俗的说解是：混沌，作为道体或“天地”的一种“形

---

① 程憬：《古神话中的天、地及昆仑》，《说文月刊》第4卷合订本，1944年，第958页。

②③ 萧兵、叶舒宪：《老子的文化解读·道的原型意象》，湖北人民出版社，1994年，第358页。

④ 庞朴：《黄帝考原》，《传统文化与现代化》1993年第2期；《新华文摘》1993年第8期，第74页。

⑤ 吴泽顺：《黄帝轩辕氏系混沌之神考》，《东岳论丛》1981年第6期，第63页。

态”一种“运动”，意味着开辟前的宇宙的“存在形式”，是相对的“封闭”，圆浑，暗黑，中空而又有所蕴涵——这就是“原气”（超微粒子，或类星际弥漫物质）及其团旋飞动。

它可以是“气”（浑沦），可以是“山”（昆仑）；大而为宇宙（乾坤），小而为葫芦；还可以是母腹（谷神：玄牝）；还可以人格化为“人神”或英雄……

这些又都是“混沌”可以通过“混沦”与“昆仑”对位并且通转的证明。而“混沌：昆仑”又涵化着“黄帝：帝鸿：浑沌”的可置换性。我们将分节讨论。

无论是“混沦”还是“混沌”都包孕着“黑暗”的意思，而又涵化着“光明”与“黑暗”的冲突。

我们在《老子的文化解读》等书里证明：

昆仑（混沦）

葫芦（可象征“玄牝：谷神：母腹”）

混沌（原气）

浑脱（皮囊）

等，作为“道”的原型意象，都是可置换的；在语音上，也是相通的。

但这并不是说它们毫无差别。不仅作为“物化形式”之物象各不相同（“昆仑”是圜形山，混沌是气团，浑脱是皮囊，“玄牝：母腹”是人体器官，“葫芦”则是它们的“植物模式”），而且它们的神话特性，或所谓“象征层面”也各有侧重，指涉或旨向虽一致而形象不同。

然而，《山海经》所涉“昆仑文化”确实跟所谓“混沌语丛”（或“千面混沌”）是相应的，并存的。

"昆仑：葫芦：浑脱"诸物类，不但是圆浑、鼓突、中空而又有所蕴涵，还因为其封闭，内部是漆黑一团。作为原气的"动态的混沌"，也是一种"团旋着的黑暗"。这就是《楚辞·天问》所说的"冥昭瞢暗，谁能极之？"而《天对》所谓"曶黑晰眇，往来屯屯"。

有如拉祜族民间长歌所唱，混沌未启之时——

白天黑夜分不清，
东西南北无法辨，
迷雾茫茫的日子啊，
不知过了多少年。①

也正如《摩奴法典》所说："当时这宇宙沉浸于黑暗中。"②这就是《旧约·创世纪》的"空虚混沌"，"渊面黑暗"，耶和华说"要有光"，才有"光"的。光明才是有序，有物，有形，有名。巴比伦和希腊神话的"混沌"(Chaos)本质也是无序和暗黑的。《老子》作为道的原型意象的"混成"之物(混沌)，无论其本体还是它所造成的主体的感受，都是窈冥，恍惚，暗昧。

"混沌"重要的一相是黑暗，世界山(如昆仑)包孕着黑暗的"原气"或"与光明冲突"的黑暗，这是世界神话史通例。梅列金斯基介绍说：

有关〔混沌〕幽暗(黑夜)的描述，可见于波利尼西亚(不包括西部地区)、某些非洲神话、属印第安人的普埃布洛人

① 《牡帕密帕》，刘辉豪整理，云南人民出版社，1979年，第2页。

② 《摩奴法典》，〔法〕迭朗善译，马香雪汉译，商务印书馆，1982年，第8页。

之神话，可见于部分印度神话(《梨俱吠陀》、《摩诃婆罗多》)及希腊神话。在中国神话、新西兰毛利人神话及奥尔甫斯教派内流传的希腊神话中，夜为天地之母。在波利尼西亚神话中，黑暗和冥世(波)为宇宙起源的本原，并与虚空(科勒)角逐。①

正像“混沌：浑沦”都有暗黑之义，古埃及“混沌”相关于——

heh(黑暗)②

埃及、巴比伦和印度所谓“水体混沌”也主要是幽暗的深渊。从“黑夜：混沌”里才能催生出“白天：光明”亦即“文明”来。

所以黑暗的深渊(黄泉或地底)也被看做“混沌”的“负面形式”。无论印度的“泥犁”，西欧的“地狱”，华夏的“幽都”(或汉化的阎罗十殿)，都是一种可怕的混沌。所以“光明”或“天帝”的死敌撒旦(Satan)也是“混沌”的“人格化”，成为生命的吞噬者与破坏者(参见插图101)。

混沌又“物化”为“黑暗的母腹”。所谓“容器式母体”或“母体式容器”(埃利希·诺伊曼《大母神》有专章讨论，可以参看)，都包孕着“黑暗”。

《旧约·约伯记》里的约伯曾经怨数责难“母体：混沌”说：

你为何使我出母胎呢？不如我当时气绝……

①② 〔苏〕梅列金斯基：《神话的诗学》，魏庆征译，商务印书馆，1990年，第231页。

图 101　撒旦：可怕的黑暗或“混沌”

（欧洲中世纪木刻，采自阿瑟·科尔曼等）

“混沌”(Chaos)的特质之一是“黑暗”。它被“人格化”为地底或冥界的魔鬼撒旦(Satan)，他就像处在幽都的“土伯”。所以为代表“光明”的“上帝”所屠戮。他跟他那“地下”或“水底”的“地狱”，犹如印度的“泥犁”，中国的“幽都”(或汉化的阎罗十殿)，都是生命的吞噬者。

那地甚是幽暗，是死荫混沌之地，那里的光好像幽暗。

一旦娩出，婴儿就“见”到了光，就像“混沌：宇宙卵”或“蒙昧”解破，光明或“文明”出现一样。所以，生殖被当做光明的“进入”而后“复出”的困难过程。

伊斯兰的《古兰经》第39章《成群结队》，讲述安拉创造人类的过程，便是：“他创造你们（人类）于母腹，一造再造，在三重黑暗里。”（《古兰经韵译》本，1988年）

民俗学家认为这“三重黑暗”是：

腹腔
子宫
胎胞①

在萨满的催产巫术里，“子宫”是黑暗，难产尤其是昏黑无光。萨满用“巫歌”帮助产妇分娩，“想象”萨满帽上的“白色”（象征“光明”）会照亮产道，使胎儿顺利娩出。

病妇身体虚弱地躺着。
当它们照亮了娱巫之路，
那上面流满
　分泌物，像鲜血一样。②

① 参见王政：《光：一个跨民族意义的生殖人类学喻码》，《民族文学研究》1999年第2期，第34页。

② 〔法〕列维一斯特劳斯：《结构人类学》，陆晓禾等译，文化艺术出版社，1989年，第29～31页。

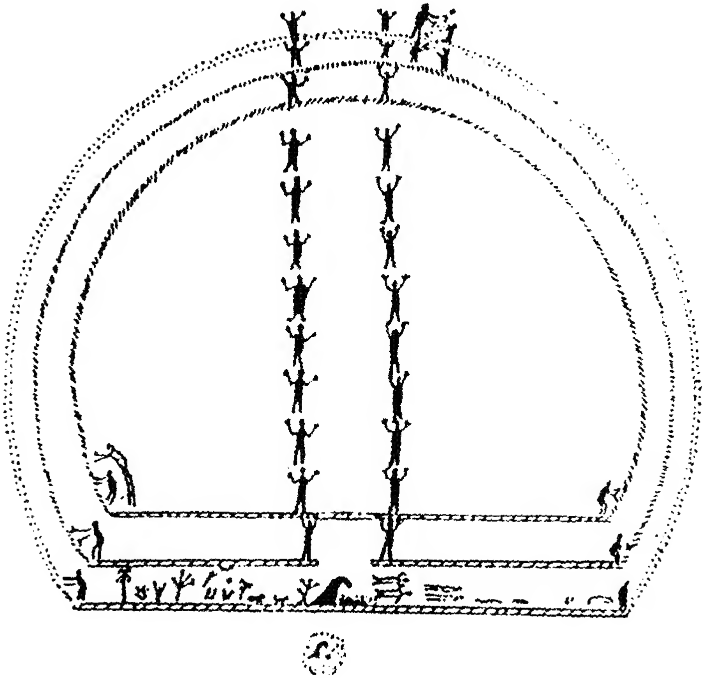


图 102　人类由"混沌"里生出
（印第安绘画，采自坎伯等）

"混沌"——或者"宇宙卵"（Cosmic egg）解破，人类与诸生逐次生出并且演进。所以混沌或宇宙卵又是"宇宙之母腹"，包孕着黑暗，"生命"由黑暗孕育，而后生出，见到"光明"，再回归于"黑暗：混沌"，蕴酿着重见光明。

“嫫巫”(Muu)是司理“胎儿成形”之神,有些像中国婴幼保护神的少司命(参见《楚辞的文化破译》,第1114页)。“嫫巫之路”指昏暗的分娩管孔——中国所谓“阴道”。阴就是暗。胎儿就处在“混沌”——“又黑又深的漩涡”和“内部的黑暗之处”。列维－斯特劳斯指出,这“相当于子宫”①。“子宫”又可以转化为“卵∶卵胞”(或竟“宇宙卵”),为“匏∶朴∶葫芦”,生命或“人”由其娩出(参见插图102)。光明—黑暗—光明,生命—死亡—生命,循环往复,臻于无穷。

约伯因为自己和母亲的痛苦而想复归于黑暗,复归于混沌,也就是要“回到娘肚子里”去。

> 愿那日变为黑暗……
>
> 亮光不照于其上。愿黑暗和死荫索取那日,愿密云停在其上。愿日蚀……
>
> 愿那夜黎明的星宿变为黑暗,
>
> 盼亮却不亮,也不见早晨的光线。(3·4、5、9)

所以,“混沌”本质上是一种“黑暗”。

前说,“昆仑”通过“混沦”音转为“混沌”,而有“黑暗”义的“混沌”、“混芒”或“混朦”又音转为“混莽”,为“古莽”。

古、昆都是见(K)纽。“莽∶茫∶朦∶盲”古通,都是“黑暗”,混沌。

例如《列子·周穆王篇》有“古莽”之国,便是以暗黑与封闭为特征,“阴阳之气所不交,故寒暑亡辨;日月之光所不照,故昼

① 〔法〕列维－斯特劳斯:《结构人类学》,第29～31页。

夜亡辨”。正是混沌之国。

希波克拉底说斯基泰人中亚居地“整天为浓雾所笼罩”，普林尼《博物志》说烈风之山，解羽之野“埋在阴沉黑暗中，毫无生意”，正是阿勒曼诗歌所唱，“疾风山被森林覆盖/在黑夜的怀抱里”，也是混沌世界，与“古莽”之国相合。

我们来看，亚洲一些语言（同语系或不同语系，但可能发生假借、移用者，“黑：黑暗”的读音都极为相似。最古老的为古印欧语或梵语（也许还该提到苏美尔语，参后）。它直接影响于阿尔泰语，并且（间接）扩延到汉藏语系的某些语族。

【黑：黑暗】

〔梵语〕kāla，kālas;kara

〔僧伽罗语〕kalu

〔波斯语〕kala，kharak

〔突厥语〕kara

〔维吾尔语〕qara

〔日语〕コロ，クロ（kora，kuro）

〔阿伊努语〕kuna

〔朝鲜语〕kemta

〔蒙古语〕kara，cara（喀拉）

〔满语〕kara（喀喇）

〔藏语〕hara，kara（哈拉）

〔泰语〕kala

〔彝语〕kala（昆仑）

唐善纯推扩得比我们还要广，他所搜罗的印第安语系以及

印欧语系的某些语族(如希腊语、俄语)的词汇①,似不准确。

所以,“混沌”、“昆仑”、“葫芦”、“浑脱”……等等最古老的语义应是“黑暗”(或“团旋的暗黑”,很可能源出于古印欧语或梵语kara(黑)。尤其是“昆仑”或“喀喇昆仑”,本义都是“黑”山。这个词向四方播散,对阿尔泰语系影响最大,并由它们“转介”给古汉藏语。

“黑”跟“青”同样曾是高贵的颜色。

例如,在维吾尔语里,“qara”(黑)不但是被崇尚的颜色,“古代还有‘伟大、总、最高’等义”②,宜其用为“世界大山”名称;“古代回鹘人从可汗到平民都有用该词命名的,公元840～1212年喀喇汗王朝,也是以该词命名的”③。可以体现“昆仑∶混沌”的伟大。

刘志霄也说:“近代辞源家对古维吾尔语研究的结果证明,‘喀喇’(kara)一词还有‘广大’、‘辽阔’的含义,将其词义继续引申的结果,成为‘伟大’、‘雄壮’的同义词。”④这不仅对于广漠无垠的“混沌”,对于以“混沌∶混沦”命名的世界大山(昆仑)也是合适的。

更重要的是,《穆天子传》说,穆王到达“舂山”(即葱岭,边春之山,指帕米尔高原),济于洋水,入于曹奴,北征东还,至于“黑水”;这“黑”水,“西膜之所谓鸿鹭”。西膜音近Sumer,可惜我们不知道苏美尔语“黑”读什么音;只是【鸿鹭】上古音ɣōn(g)la,音近【混沌】上古音ɣuən duən,【混沦】ɣuən luən,其义为“黑”

---

① 请参见唐善纯:《中国的神秘文化》,第165页。

②③ 廖泽余:《维吾尔语词汇的文化透视》,《西域研究》1991年第2期,第125页。

④ 刘志霄:《维吾尔族历史》上编,民族出版社,1985年,第144页。

(Kara)则可肯定(这条小黑水即叶尔羌河一段之 Karausu)。

西膜(Sumer)语的"黑：鸿鹭"跟梵语的"黑：Kara"读音如此接近,又说明了什么? 谁更古老? 谁"影响"了谁呢?

在所谓"通译书"(古代的民族语言或外语辞书)里,也有记载 Kara 或"昆仑"(混沦)、"混沌"之同族词义为"黑"者。例如:

《至元译语》:"黑,匣拉。"

《华夷译语》:"黑,哈剌。"

《鞑靼译语》:"黑马,哈喇莫林。"

《卢龙塞略》:"黑曰哈喇。"

《新刻校正买卖蒙古同文杂字》:"黑,qara,哈拉。"

《女真译语》:"黑,撒哈良。"

这样,我们就不能不怀疑,"昆仑"乃至"混沌",作为语词可能是胡语"借词",其音读可远溯于古印欧语或"梵语"。作为"世界山"的昆仑神话,其主干却可能发生于"本土"(例如黄土边缘的甘青高原,那里有作为"中心山"的"祁连"),而与西域的"世界山"粘合和融汇。

作为综合,清陶葆廉《辛卯侍行记》说:"考崐岭者,当衡以理,勿求诸怪。上古地名,多用方言。崐岭乃胡人语,译其音者,无定字,或称'昆陵'(《东方朔十洲记》),混沦(郑康成《周礼》注),祈沦(王嘉《拾遗记》),要之为胡语'喀喇'之转音,犹言'黑'也。"

"Kara"或"昆仑"、"混沌"乃至"浑脱"、"葫芦"、"橐橐"、"乳房"、"母腹"等,都是圆浑、鼓突、中空而有所蕴涵,由于"蕴涵"而相对"封闭",因为"封闭"而(其中)不免暗黑。它们的意义相对

独立而又紧密联系，决非孤立而又有所区别——但万变不改其宗，千面归于一体，都是“混沌”，或“混沌文化”意象群、语词丛之诸相！

唐善纯谈到“黑：kara”语词传播的依据和原由时，暗示它是由非洲最古老的猿人带出来的——因为20世纪80～90年代科学家普遍认为人类来源于非洲。

> 在非洲语言中，黑颜色既意味着恶、不幸与罪行，也意味着不可理解、隐密的力量和潜在的能力。在希腊语、阿尔泰语中，黑色也有神秘、雄伟的含义。在汉语中，“黑”、“卢”指颜色，同源的“玄”字则既指黑，亦指神秘。……“黑”的音义在世界许多语言系统中的可比性，除了是人类从非洲带出的最古老词汇以外，没有其他更好的解释。①

我们决不否认，“黑：kara”所蕴涵的神秘、神玄、神圣、神诡的意味，但它不是单纯的恶与罪与苦；即令在所谓“明/暗”二元对立的神话系统里，“Kara：混沌”也是运动和变化着的，它必然“解破”，并且“解破”出更新的光明。Kara一词主要演化出上古汉语的“混沌/昆仑/葫芦”及其神话。我们决不能忽视神话传说民俗在语言、文化传播里最积极、最活泼的催化作用和涵化能力。

我们提请注意“诺斯特拉”(Nostratic)假说，它企图建立一个包含印欧语、乌拉尔—阿尔泰语、闪含语直到(可能相关的)汉藏语的超级语系，为当代语言学家所拒斥。不同语系、不同语族

---

① 唐善纯:《中国的神秘文化》,第165页。

的语言一般是不能沟通或"交际"的，甚至同语系、同语族的某些语言（这里还不谈"方言"）也不能用以"交际"或沟通，但借用或移植的情况是存在的；"间接交流"的情况更值得注意。与本题相关的，如斯达罗斯屯（S. A. Starostin）等提出，汉藏语、北高加索语和叶尼塞语有（某种）"亲缘关系"（其所谓"汉—高加索语系"的假想性当然更大）①。又如凯莱（E. M. Kelley）认为：进入中近东的游牧民族所操的印欧语可称为"斯基泰—闪米特语"（Scytha—Semitic），它正是古汉语—印欧语的桥梁②。

这里当然无力评说这些理论，但是这些邻接的群团，尤其是作为中介的游动群团，他们之间或直接或间接，相交流相移植的某些词汇，特别是稳定性较大的基元性语词（例如"混沌文化语词从"）或某些专指性的动物名称（例如"犬"、"牛"、"麒麟"、"蜜"等等），职称（例如所谓"昆靡"、"尹"、"咸：甘"等等），民族名称，等等，特别值得注意，本书所及者不过其万一。据说，法兰克福大学的华裔学者张聪东（Chang Tsung—tung）搜集到的类似词汇多达 1 500 个以上，而且试图编纂汉语—印欧语语源词典，这真是一项旷世的系统工程，我们拭目以待。

---

① 参见徐文堪：《关于吐火罗语和吐火罗人的起源问题》，《亚洲文明》第 3 集，1995 年，第 92 页。

② E. M. Kelley, *The Nostratic Hypothesis: A Link between Chinese and Indo—European*（《诺斯特拉假说——汉语与印欧语间的联系》）；周流溪：《〈诺斯特拉假说〉读后》，《外语教学与研究》1990 年第 3 期，第 25～30 页。

浑脱、混沌与黄帝

“混沌”的一种“卑化”形式，就是通常被称做“浑脱”的充气兽皮船。由于庞朴先生说“黄帝”所出之“混沌”，实在就是革囊之“浑脱”①，曾经引起误解和争论②。这里略作澄清，有机会时专题讨论。

案《后汉书·南匈奴列传》载，永平八年(公元65年)——

> 秋，北虏果遣二千骑候望朔方，作马革船，欲度迎南部畔者，以汉有备，乃引去。(10·2949)

这是较早的关于“充气兽皮船”的记载，只是未说它是否叫“浑脱”；据说藏语称为gru，而不明其所自。

饶宗颐先生说，印欧语称其为——

> Bhastra(波斯语称 Mashkakhuva)

以为“其俗先行于印度”，阿富汗、波斯皆有是物(参见插图

---

① 参见庞朴:《黄帝与混沌:中华文明的起源》,《文汇报》1992年3月10日。

② 参见刘金:《“黄帝就是混沌说”质疑》,《文汇报》1992年4月8日;《新华文摘》1992年第5期,第161～162页。

103），其后中国“西南边民沿袭之”①，而见于《水经·叶榆水注》，汉建武二十三年（公元 47 年），哀牢王用“革船”②。

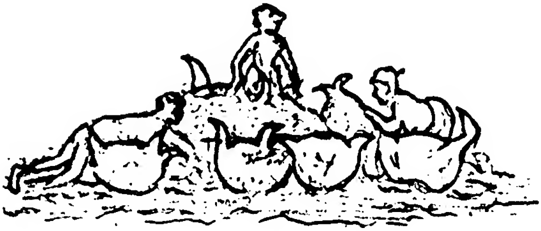


图 103　浑脱

（采自松本信广、饶宗颐等）

皮制的船筏，印度称 Bhastra（所谓 inflated skins，“膨胀的皮囊”），西域称“浑脱”，华夏称“革囊”，昔人用以渡河（电影《白毛女》里大春犹用之）。它用整张的牛羊皮缝制并充气而成（俗语“吹牛皮”，即由此而来）。“浑脱”是“混沌”的卑化，许多神话、圣物、艺文却与之相关。

混沌、浑沌、浑脱、馄饨……确实都是一语之转。它们都指那种圆浑、中空、封闭（因而暗黑）或团旋的事物。于存在界、现象界，例如葫芦（壶或匏瓜），就是一种“卑化”的混沌；在“哲学史前史”或神话思维里，那作为宇宙原初、旋卷不已的“原气”（或称之为星际运动微粒物质）也是混沌——中央之帝“浑沌”，六足四翼、状似皮囊、是识歌舞的帝江（浑敦），作为黄土“风成态”人格化的高原之神“黄帝”，也都可以看做这种“溯源性”的、体现神圣

① ② 《饶宗颐史学论著述·说鹏及海船的相关问题》，上海古籍出版社，1994 年，第 696 页。

开端、原初美妙的“混沌”(原气)的物化形式、人间形式。换言之,“原气”乃至“葫芦”都曾是黄帝、伏羲、女娲这一类开辟大神或创世大神的神话意象——这并不妨碍他们是具有相当历史现实性、可信性的民族祖先。甚至渡河的“浑脱”(革囊——皮筏)也可以视为他们的神话意象的分化形式。这些在我们的《老子的文化解读》等书里有详细的讨论(请参见卷首彩图,“浑脱”式银瓶)。

当然并非所有定理都可以转换为逆定理,黄帝曾作为黄囊浑敦、作为葫芦混沌、作为黄气浑沌……但是倒过来说,黄囊就是黄帝,葫芦就是黄帝,黄气(黄土)就是黄帝,就得小心翼翼。比如,“馄饨”乃至“浑蛋”都是一种混敦,但我们就无法说馄饨或浑蛋就是黄帝。至今我们只能论证“混敦舞”就是“浑脱舞”的原初形式,却还没有找到证据证成皮筏之“浑脱”或“馄饨”曾是黄帝或黄帝的存在形式。这,庞朴当然很明白,只是确实没有说清楚。在前引文里,他说:

> 混沌,在汉语中有各种音变,分别用以命名不同的事物,如:昆仑、馄饨、糊涂、囫囵、温敦、混蛋、葫芦等。①

他并没有任意类比或逆推。但他说皮筏浑脱就是最初的黄帝的确不严密(黄帝不等于轩辕,更不是“天鼋”,那个“合体字”颇有争议,至少不是“一个人伏在革囊上渡河”)。他说,“混敦则是宇宙生成、哲学架构以至一切科学的开始,因此,说中华文明

① 庞朴:《黄帝与混沌:中华文明的起源》,《文汇报》1992年3月10日。

始于黄帝，便具有了新的意境"①，却是极有见地的语。

清赵翼《陔余丛考》(卷二三)说："以革为舟夜渡，是牛皮为船，由来久矣，皆出于番俗也。"不仅北方民族、西北民族，西南也有些民族(例如藏族、纳西族、普米族等)用以渡河(参见插图104)。

《金川琐记》引李开先诗：

不用轻帆与短棹，浑脱飞渡只须臾。

黎仁宏《仁恕堂笔记》说这种皮袋船，俗曰"混沌"，即古之"鸱夷"。可见"浑脱：混沌"于此可通称②。

这就跟"混沌：混沦：昆仑"可以语转为"葫芦"，并成为混沌的"植物模式"一样——"葫芦"也是可以成为舟船的。《鹖冠子》说："中河失船，一壶千金。"《周易》的"包"(匏)荒渡河也是这种"葫芦船"③，所谓"腰舟"④。

在这里也可见出"葫芦"与"浑脱：混沌"的可换位性。

"浑脱：葫芦"这种可置换性，在纳西族创世史诗《创世纪》里表达得极其清楚。一般"洪水遗民"故事里，兄妹是逃入"葫

① 庞朴：《黄帝与混沌：中华文明的起源》，《文汇报》1992 年 3 月 10 日。

② 参见顾颉刚：《史林杂识·吹牛拍马》，中华书局，1977 年，第 132 页。

③ 参见闻一多：《古典新义·周易义证类纂》上册，古籍出版社，1954 年，第 5 页。

④ 详见宋兆麟：《腰舟考》，1995 年国际民俗文化讨论会论文，1998 年，北京；《从腰舟到独木船》，《武汉水运工程学院学报》1987 年第 4 期(原文未见)。

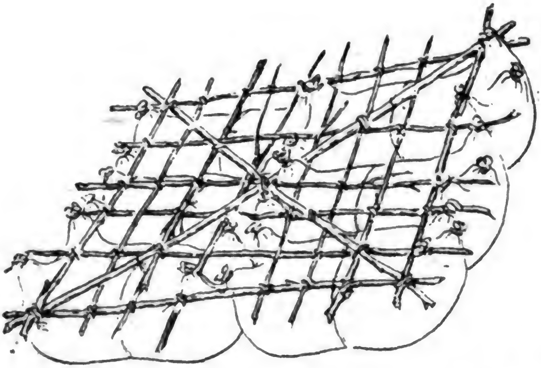


图 104 “浑脱”渡江

（上：羊皮囊“浑脱筏”；下：普米族男子用浑脱过河。采自宋兆麟）

“浑脱”是混沌的卑微的物化形式。可用作皮囊盛水、奶、酒等（参见卷首彩图），作为容器，可与葫芦、母腹等换位；又可“革囊渡江”，就像葫芦可作“腰舟”或“葫芦筏”一样，内中是“黑暗”与神秘。

芦”里躲过灾难的;《创世纪》却替代以“浑脱”。米利东阿普教导“人祖”从忍利恩说:

你去杀条骟牦牛,
剥下牛皮来绷晒,
细针粗线缝,
缝成逃难的皮囊。①

这就是与葫芦舟等值的“浑脱”。工具、动物和人都藏在这牛皮袋里。还用猪皮做了另一只浑脱,加放了种子。洪水泛滥之后六个月——

利恩拔出了快刀,
把皮囊划开了一个洞,
两眼朝外看,
呀,好像是另一个世界。②

在摩梭人英雄故事《锉治路一直》里,老三躲过洪水也靠的“牛皮口袋”③。

李霖灿先生转述这《洪水的故事》说,“洛”神教五兄弟里的瑳热莉恩说,剥下白蹄子母猪的皮做成皮囊,“洒上水使皮子不漏气”,吹气使成,再把需要的东西包括自己和家畜装进这“圆

① ② 《创世纪》(纳西族民间史诗),云南人民出版社,1978年,第21、25页。

③ 参见陶阳、钟秀编:《中国神话》,上海文艺出版社,1990年,第188页。

舟”，以避洪水之难。瑳热莉恩藏在“犛牛囊”中躲过了洪灾①。李先生说，“元世祖革囊渡江，用的也是这种皮筏”，“可见自古以来在这一带（金沙江）革囊渡江是很普遍地应用的”②。余庆远《维西见闻记》说：“〔么些人〕不去皮而趸剥羖皮，扎三足，一足嘘气其中，令饱胀，扎之，骑以渡水。”

景颇族洪水遗民神话里，浮水器具则是牛皮鼓，“牛体浑脱”或“混沌”的又一形式。神话说，高佐洛雷发动滔天洪水之后，只留下姐弟二人在山上放牛，赶忙杀了四条牛，用牛皮做成大鼓，躲了进去，并幸存下来③。

对纳西文化有深度影响的西藏，“浑脱”在创世过程里，地位更重要。在一种创世史诗里……

> 天上的白色被创造出来了，地下的青色被创造出来了，接着是创造白色冰山，再其次创造外洋（宇宙海?）。在该洋的中心被创造了大约九个袋子（能漂浮起来的皮囊——案即“浑脱”）。这些袋子张开了口，某些防御性的武器自动出现，它们绝非是由任何铁匠制造的……④

这些皮囊显然是未凿的混沌的物化形式，而以夸饰的圣数（九）来“计量”，其实是迁就“四大”（elements）创造的序列而移在“水”后。物化了的“水体混沌”张开了口（大概是被凿破或“宇

① ② 参见李霖灿：《么些研究论文集》，第335、351页。

③ 参见鸥鸥渤编：《景颇族民间故事》，云南人民出版社，1983年，第4页。

④ 引见〔法〕石泰安：《西藏史诗与说唱艺人研究》，耿昇译，西藏人民出版社，1993年，第649页。

宙卵”一般自动开裂），出现了神造“防御性武器”，这有些含糊，大概表示混沌开启以后才有文明和战争吧。

穿刺并解破了“原初美妙”的“黑暗：蒙昧”或“浑脱：混沌”，就进入新的（光明：文明）世界。怀疑纳西人的牛皮“浑脱”本该是用太初那只“混沌牛”的皮做成的。“恩余恩曼”原初神（白鸡）最后生出的“煞尾蛋”（实是 Cosmic egg），孵出的是一只野牛。“野牛角太大/会把天顶垮/野牛蹄太重/会把地踏破/野牛毛太多/会与草混合”（《创世纪》第 8 页）。东神与色神用天上、地下双斧劈它，野牛只是吼叫，天动地摇，却没有形成世界。这只“混沌牛”没有下落。有一种说法是，纳西先民为“牦牛夷”，牦牛的皮和毛在他们的社会经济生活里起重要作用。“浑脱”，其一事耳。

散文本《人类迁徙记》连这只牛都被省略。只是两位天神教导利恩说：“你要杀一头白蹄的公牦牛，剥下牛皮，做成皮鼓……”①（以下略同）可见三者是可换位的：

葫芦（瓠舟）：浑脱：鼓

这情节可与各民族的“牛体混沌”及其解破相参照（参见插图 105）。

纳西经典《崇般图》里牛的“身化宇宙”更加明确。諏访哲郎以之与盘古神话比较，称之为“死体化生”主题。他似乎觉得这一类型的“宇宙卵—混沌牛”神话，源头在西亚。“大林太良认为：牛是古代西亚文化的特征家畜，古代西亚人中间历来就有崇

① 《纳西族民间故事选·人类迁徙记》，上海文艺出版社，1981 年，第 13 页。

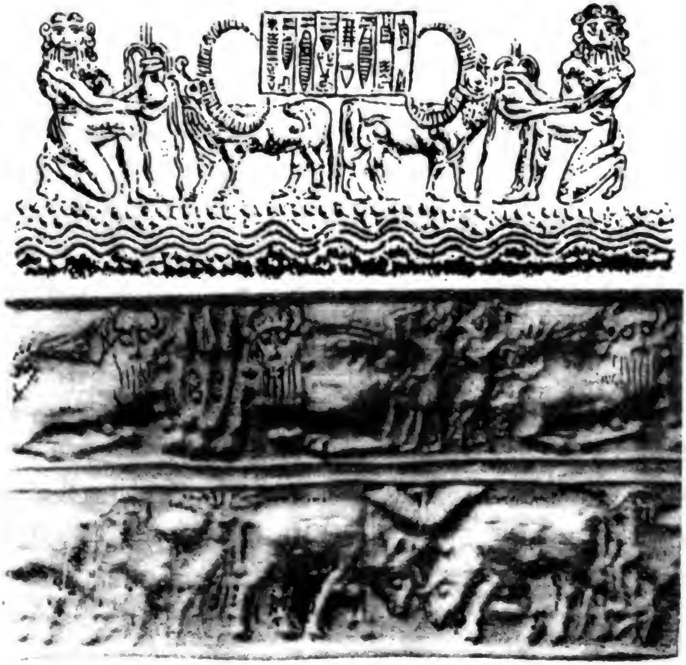


图 105　牛的祭祀、牺牲或解破

（苏美尔印章）

从西亚、南欧到东亚，都有神牛（大牢）的奉献、牺牲和祭祀，其中最重要的是“牛体混沌”解破的仪式，象征季节或生命的转换，祝祷农稼或族裔的蕃庶。在中国，蜕变为“打春牛”（粉碎“土牛”以后将其分割入土求福，参看《傩蜡之风》等）。牛皮“浑脱”的解破是其简化形式。

拜、供奉牛的风俗"①;褒曼(Baumann)氏甚至认为整个"化生"神话都是"西亚高原文化地带文化放射状外传的结果"②。诹访氏认为藏族可能是这种"东传"运动的中介(看前引石泰安所述藏族神话,西藏的"中转"作用确实明显)。

> 据钵教教义,钵教的起源地为 Volmo－lungring(案即"魏摩隆仁")的 Tazig 音近"大食",研究者认为应在波斯一带。这就是说,古代西亚盛行的牛的崇拜和供奉的观念,或者说牛的死体化生神话,是由钵教影响到纳西族区域的。同样,受钵教影响,西藏的《斯巴问答歌》与珞巴族的《三头神牛》等神话中也有关于牛的死体化生的主题。③

再如,纳西族《创世纪》载,宇宙卵里撞出了原初的大野牛即混沌牛;在另一种文本《崇般图》(人类迁徙记)里,"混沌牛"经过怪化而更模糊,却暗示出:是它"身化宇宙"。孵不出的煞尾卵被撞破,生出"吃牲宽脚 "怪物(牛)。阳神阴神斧砍剑刺都只能造成"吼声"。然而——

> 吃牲宽脚之怪物,其头高祭天,其皮祭大地,其肺祭太阳,其肝祭月亮,其肉祭泥土,其骨祭石头,其血祭河水,其肋祭山岩,其尾祭树木,其肠祭道路,其毛祭草丛。……④

---

①②③ 〔日〕诹访哲郎:《从创世神话看纳西族的游牧民性与农耕民性》,姜铭译,《东巴文化论》,郭大烈、杨世光主编,云南人民出版社,1991年,第453页。

④ 引自《中国原始宗教资料丛编·纳西族卷》,上海人民出版社,1993年,第321页。

"器官"与自然界事物一一对应,依然是原始性"天人合一"的路数,跟盘古、布鲁沙们的"身化宇宙"(可参看《楚辞与神话·女娲考》)完全一致,只不过把"变"说成"祭"罢了。这个本子的《崇般图》应较后起。

諏访哲郎除了注意西藏苯教有关牛的崇拜、祭祀和"死体化生"神话对纳西族的可能影响,也不否认其西来的可能。他说,应该注意其与西亚牛的祭典的联系。

> 将牛类的死体化生主题视为与以牛为牺牲贡献于神灵的仪礼一道于苯教形成前就沿阿尔卑斯、喜玛拉雅造山地带传入者也不是毫无根据。人们一致认为,在约 8000 年前至 5000 年前的高温期,照叶树林带分布于西亚地区,20 进位制也分布于阿尔卑斯、喜玛拉雅造山地带。在很古老的文化层次上,西亚与中国西南具有连带关系。①

看样子某些日本学者是把牛的祭典与神话组列到从两河平原到滇缅高原这一广阔的"农耕—照叶树林带"文化区里来了。

古希腊"春节"或 Pan—Dionyseus 的祭典里要杀牛祭神。埃及也有"大牢"之祭。屠戮、脔割神牛有一道重要的仪式手续:剥皮—制作牛形。希罗多德详细地描写古代埃及屠剥牛牺的仪式道:

> 他们把他们〔严格检查〕捺了印的牲畜(纯色牛,有如中

---

① 〔日〕諏访哲郎:《纳西族神话中创世过程的重复性及各创世主题谱系》,白庚胜、杨福泉编译,《国际东巴文化研究集粹》,云南人民出版社,1993 年,第 343 页。

> 国之"牲")领到将用来奉献的祭坛那里去，点上了火，然后把灌奠用酒洒在牺牲前面的祭坛上，并呼唤神(例如埃帕波司)的名字；然后他们便割断它的咽喉，把它的头给切了下来，进而更剥下它全身的皮……①

他们卖掉或抛弃牛头。"在祈祷完毕之后，他们就把这头牛腹部内的一切全部取出，只把内脏和脂肪留在体内；然后他们再切掉它的四条腿、臀部、肩部和颈部"②。看，这多么像蒙古或西域人制作"浑脱"的手续，"北人杀小牛，自脊上开一孔，遂旋取去内头骨肉，外皮皆完"(《草木子》)；可惜目前只知道其实用功利目的(用来装奶或代舟)，不晓得有否仪式手续了。

埃及人还在"牛的身体内部装满了洁净的(上供用的——译者)面包、蜂蜜、葡萄干、无花果、乳香、没药以及其他香料"，然后烧烤它，"他们捶胸哀悼"(神——牛的死亡)，而后便"举行宴会"③，吃掉牛皮里的一切。

这当然是一种繁育仪式，但也暗藏着催促"再生"的要素。那囫囵的牛身子必须"浑脱"般完好，象征处在转换生成里的神，或混沌。这可能也是中国"太牢"之祭的一个重要起因(参见插图106)。

雅典的"屠牛祭"(Bouphonia)，跟埃及式"剽牛"有相似处。他们斧劈刀割了神牛，"同时剥去牛皮，在场的人都吃牛肉"，然后制作希腊式浑脱："用谷草填满牛皮，把它缝起来，接着把填好的牛立起来——注意：这是一只囫囵完好的牛——套上犁，好像

---

①②③ 〔古希腊〕希罗多德：《历史》上册，王以铸译，商务印书馆，1985年，第127、128页。

图 106　太牢：牛的牺牲

（山南沂南汉墓画像石）

太牢之祭或牛的牺牲，最初象征“浑脱：混沌”的解破。图示人身有翼龙躯的神人正在追擒逃逸的“圣牛”（或说讲述“丰，大特”故事）。

正在犁田”①。这不是“牛—神”的仪式再生又是什么呢？如前所说，这里甚至包含着“混沌”（浑脱）的解体、回归和再创。

从其表层看，有如尤别尔与莫斯《宗教史汇编》所说——

> 和祭祀联系在一起的全场欢腾的不是什么别的，而是祭品（例如牛牺）的复活。②

就其深层而言，“这些经过一定间隔就出现同一种祭品的重

① 〔英〕弗雷泽：《金枝》下册，徐育新等译，中国民间文艺出版社，1987 年，第 675 页。

② 〔法〕沙利·安什林：《宗教的起源》，宋桂煌译，第 111 页。

复的仪式，似乎创造了一个永远生存的人"①，一个不断更新的世界。所以，"浑脱"跟"葫芦"乃至"昆仑"一样，本身又是一个"玄牝"式的生殖腔（母腹：子宫），无论是人是神，是圣兽还是牺牲，都可以由它娩出（或者再生）。格萨尔王在某系的传说里就是从一只大皮囊或巨卵里产出，证明：

浑脱：葫芦：昆仑：母腹：蛋卵

之间是一种可换位或相等值的关系，都是"混沌"的殊相或原型。

综上，举凡圆浑、鼓突、封闭、中空而又有所蕴涵的物化意象都可能代表"母腹：子宫：生殖腔"，无论是"昆仑"般神山溪谷，葫芦形壶罐瓶缶，都是如此。古之"浑脱"，与"混沌：混沦：昆仑"对音，是一种圆形皮囊，是一种人工制作，更加"灵活"而充盈的"葫芦"，可盛水乳，可渡江河（有如所谓"腰舟：葫芦筏"，见上），可以命名团旋飞卷之"混沌舞"（唐宋称为"浑脱舞"）——正是叶舒宪在《庄子的文化解析》里唱言的"千面浑沌"的通俗版。

《老子》说："朴散而为器。""朴"就是"匏：葫芦"，就是封闭、圆满的小混沌。器物典章制度的繁昌正是混沌穿凿、蒙昧解除、民智开启、文明兴盛的表征，却与"复乐园"的理想对立。"法物滋彰，而盗贼多有"，就不是小国寡民平等欢乐温饱的准混沌态。挫锐解纷，和光同尘，回到母腹，复归混沌，哪怕仪式地、哲学地、语言地再现那初始的完美，所谓"我欲不欲而民自朴"（《老子》第

① 〔法〕沙利·安什林：《宗教的起源》，宋桂煌译，第111页。

57章)，便可能再次融入宇宙，重整世界，革新民众，摧毁“罪恶的文明”、“堕落的权威”和“无理的秩序”，就像登昆仑兮食玉英一样，能够与大道、与宇宙合而为一，“与天地兮同寿，与日月兮齐光”——这无非是“乐园”母题、“永恒回归”模式的精微表达或象征讲述罢了。

崆峒：空洞：混沌

混沌还有个重要“存在”形式：空洞或崆峒。

崆峒是西北名山，其得名似与“昆仑”同样：初民以为它圆浑、中空，或有所蕴涵。同样见于《山海经》。

《尔雅·释地·四极》：“北戴斗极为空桐。……空桐之人武。”(下·2616)邢疏说斗是北斗，“极者中宫天极星，其一明者泰一之常居也；以其若天之中，故谓之‘极’，极，中也。北斗拱极故云‘斗极’”。又说：“值此斗极之下，其处名空桐。”(下·2616)意思似是“空桐”(山)正在北中极之下(或空桐之北“值”于斗极)。郝氏笺疏据《庄子·在宥篇》释文引司马(彪)云：“空同，当北斗下山也。”是很确切的。然则崆峒跟昆仑同样是“世界中心山”，这也正是“混沌山”应有的性格。

《海内东经》：“温水出崆峒，〔崆峒〕山在临汾南。〔温水〕入河，华阳北。”(332)这是异实同名，但也是“混沌山”的普泛化，就好像“昆仑”也有好几处。旧说极为纷纭，郝懿行《尔雅笺疏》说其地望难定。这里不去说它。但在西北，是混沌文化构成，可以肯定。

《史记》说越裹氏娶空同氏，就是娶“混沌氏”女。

所以，《逸周书·王会篇》说了“空同”就说“大夏”，可见其遥

远。只是西北地方和正北地区都有"空同"的地名罢了。

崆峒就是"空洞"。

"空洞"亦作"空侗"或"倥侗"。《柳先生集·贞符》:"孰称古初朴蒙空侗而无争?"《汉书·扬雄传·法言》:"天降生民,倥侗颛蒙。"注引郑氏:"童蒙无所知也。"犹言混沌未启。

空洞也就是"洪同"。如《文子·道源篇》:"无私无公,与天地洪同。"洪同即洪洞。《文选·四子讲德论》:"神光耀辉洪洞朗天。"亦即鸿同。《文选·洞箫赋》:"风鸿洞而不绝兮。"李注:"〔鸿同〕相连貌。"或作澒洞。《古文苑》载《旱云赋》:"运混浊之澒洞兮,正重沓而并起。"(参看吴泽顺《混沌转语记》)案:蔡凤圻氏早就说过,"鸿同"就是"混沌"①。其实也就是《老子》的玄同,儒家的转大同。

森安太郎也说:"鸿洞是混沌之义。'鸿洞'和'空同'互通。因为有黄帝是混沌之说,所以而有《庄子》和《史记》中黄帝行至空同(混沌)的传说。"②

一组与"空洞"相关的"东"部字不仅叠韵,意义也可通。

[崆峒] k'ong dong

[窟笼] k'uət long

[澒洞] ɣong dong

[共工] giwong(或 gong) kong

它们同样可以拟为复辅音字:

---

① 蔡凤圻文见《说文月刊》第 2 卷第 11 期,1942 年。

② 〔日〕森安太郎:《黄帝的传说——中国古代神话研究》,王孝廉译,时报出版公司,1988 年,台北,第 179 页。

* k'long
* klong

它们的(单音节)合音字为:

[龚] kiwong,或 kong(龚姓,龙为共工化形)
[空] k'ong
[孔] k'ong
[洪] ɣong(洪水即共水,为共工之水)
[虹] ɣong(虹是共工可能化形)
[鸿] ɣong(鸿为共工可能化形)

这也跟穷山的"穷"(giwəm)有关系。共工就处穷山。

"崆峒"(空洞)是"窟窿"的意思,读法可分可合。

前人已发现古代字音有"合—分—合"的演变或演变程式。举其相关者:

屈陆为曲
鹘仑为浑(以上见《学林·四声谱》)
孔曰窟窿(《宋景文笔记》)
孔为屈笼(《太仓县志》、《嘉定县志》)
孔为窟笼
圈为屈孪
曲为屈律(以上见《癸巳类稿·反切证义》)
鞠穷为芎(《音学五书·音论》)

林语堂先生还举出——

〔暹罗语〕klong(圆筒)
klung(空/洞)

认为:"〔窟窿〕此叠韵语何自而来,逆测当是'窟笼',由单音字'歧分'为双音字。"①其过程或为:

* klung(孔)>k'ulung>k'ung lung

已知:"混沌"略指某种圆浑、暗黑、中空而又有所蕴涵的"状态"或"运动"。

"空洞"或"洞:鸿洞":"孔:窟窿"当然也是混沌的一种"卑化"形式(参看前文)。北京的"胡同"疑亦与其有关,当初也是"胡语"。

那么,"穷:共工"、"穷:轩辕"都有环圆、中空之意。易言之,"龚:共工"、"龙:句龙"跟"孔:窟窿"同样也是"混沌"态。我们在讨论"胡:混沌"的时候,牵涉到"巷:胡同"、"项:喉咙"、"嘲:胡咙"之类,闻一多前引文也举出"项曰胡咙"、"咙为喉咙"做"鸿:苦蛰"的辅证。又如:

《淮南子·地形》:"海间生屈茏。"
高注:"屈茏,游龙,鸿也。"

---

① 林语堂:《语言学论丛·古有复辅音说》,开明书店,1933年,第3页。

证明“鸿”确实可能读作＊klung。《说文》云，“鸿”从鸟，江声。作为神祇，我们也已知，“帝鸿”与“帝江”对位（不过化鸟或不化鸟）。“鸿”读如＊klung，“江”也应读＊klong或＊klang，这就跟藏语的klung（河）、南亚语的“江”有渊源关系（详见“帝江：混敦”节）。这跟前拟“孔”的复辅音相合，而“帝江：帝鸿”又跟“黄帝：轩辕”相关。

所以，“崆峒”复牵涉作为“混沌英雄”的“黄帝：轩辕”（参见专节）。

轩辕处穷山，黄帝亦曾游崆峒。《史记·五帝本纪》：“〔帝〕西至于空桐，登鸡头。”（1·6）集解引韦昭曰：“在陇右。”索隐云：“后汉王孟塞鸡头道，在陇西。一曰〔鸡头〕崆峒山之别名。”正义引《括地志》：“空桐山在肃州福禄县东南六十里。《抱朴子·内篇》云：‘黄帝西见中黄子，受九品之方；过空桐，从广成子受自然之经。’（引案：空桐有“自然之经”，可见其象征混沌未启。）即此山。”《括地志》又说：

> 笄头山，一名崆峒山，在原州平高县西百里。《禹贡》泾水所出。《舆地志》云或即鸡头山也。郦〔道〕元云：盖大陇山异名也。《庄子》云广成子学道崆峒山，黄帝问道于广成子，盖在此。

“混沌”是道的一种存在形式或原型意象，所以黄帝在此所学就是“空洞：浑沦：混沌”之道，所谓得“一”而成者。

《山海经·海内南经》有“开题之国”。或疑为Scythian之省称，或说为“凿开额头”。而毕沅新校正说：“开题疑即笄头山也，音皆相近。”袁注是之：“开题、笄头（鸡头）、崆峒，均一音之转也。”（第288页）可供参考。

而正因为"空同"就是"混同：混沌"，所以《庄子》和《抱朴子》都说广成子在这里可以"学"到道的虚静无为和自然。黄帝所学于广成子者，也就是这种"空洞：混沌"之道。

《逸周书·王会篇·伊尹四方令》也说："正北空同。"(下·980)

《尔雅》："北戴斗极为空桐，黄帝西至于空桐。"一作翁桐。这话较难懂，但空桐跟昆仑同样"北戴斗极"，则肯定是混沌山。

胡：匈：昆：混

"混沌"出自 Kara，转语为西北民族方音，可纳入混沌文化丛。说不定还能从上列某一视角为中国上古北方游牧集群相关群团名称找出一个"共同语义源"来。

昆(混)，昆夷，昆明，绲戎
猃狁，厥允
荤鬻，骍，荤粥
浑粥，浑窳，浑允，浑臾
熏育，薰育，獯鬻
匈(Hun)
允(允姓之戎)

荤、浑、骍等从"军"声，与"熏"通，与 Hun、"匈"、"允"近；昆、混、绲等皆从"昆"声，都在"文"部(—ən)，例可通转。

军：昆/浑：荤/薰：獯/匈：Hun/允(狁)

它们之间也常常互作。例如狎狁在金文多作厰允。《史记·周本纪》薰育，《孟子》獯鬻，《五帝本纪》和《匈奴列传》作"荤粥"。《史记·骠骑列传》有"浑粥"，《汉书·匈奴传》作"浑允"，《魏略》作"浑窳"，等等。

"昆"义为"明"，与"犬"、与"君"都有语音关系（说详专节）。再一个可能："昆∶混"都是"混沌"的音变或省称。犬戎、犬夷可称昆（绲）戎、昆夷。

昆夷可称騉夷、混夷，犹"昆仑"可作"混沦"。

> 《诗·大雅·緜》："混夷駾矣。"（《说文》马部引作"昆夷"，口部引作"犬夷"，《诗·小雅·采薇·序》作"绲夷"。）

"昆"者，或是"昆仑"之略语，"混"者疑为"混沦"之省称：二者皆言"混仑∶混沌"之族（如前昆仑可通过混沦转为混沌）。

"昆"（混）一转为"犬"，再转为"君"（另详）。这是一个方向。另一方向，"昆"一转为"混"，再转为"胡"（混、胡近纽，"混∶昆∶绲"与 Hur、胡或对音），三转为"厰允∶狎狁"。

"昆∶厰允"，简称为"允"（允姓之戎），为"匈"，为 Hun，复与"胡"相关。

"胡"、"允"、"匈"（Hun），再"回转"为昆、为混、为浑，亦即"混沌"或"混沌"之省（参看下文专节）。

"昆∶混"通转。"昆"与突厥语族的 kun、kön 对音，甚至有人说"昆"是"kun"的译音。其义为"太阳"，与"明"义相应，互训。

【太阳】

〔突厥语〕 kun，kӧn，或 Qun

〔哈萨克语·柯尔克孜语·维吾尔语〕 kün

〔撒拉语〕 kun

甚至匈奴的 Hun（浑），其音转的“胡”（胡有葫芦、混沌义），都有人说是“太阳”的意思。

“昆”是“日”下双人并立，《说文》云“同”，是并沐阳光之意象（叶舒宪更说为“日行中天”或“光明”之义），与 kӧn 暗合。

“太阳”跟作为“原气”的混沌，在一定时空条件下是可相置换的，或者是可以“互喻”的（请参看《老子的文化解读》）。“黑暗”（混沌）也是转瞬之间可能转化为光明（昆）的。

例如《山海经》里状若黄囊、色如丹火而无面目的“帝江：浑敦”，我们认为是“气团”或风成态黄土的人格化，何新却诠释为“太阳”。

《老子》那周行而不殆、独立而不改的原初之“物”，既像“原气：混沌”，又像应律兮合节、飞驰而有道的太阳。详见《老子的文化解读·道的原型意象·太阳的威烈》节。

如果“太阳”以其圆旋成为“混沌”的一个再生态的意象，那么二说亦可调和。

“混沌”有如“葫芦/昆仑（混沦）”，中空而又有所蕴涵——蕴涵着什么呢？是（原）气。是黑暗或光明：“混沌”是黑暗，但黑暗里又包孕看光明；混沌（例如“宇宙卵”或原气“团”）一旦被解破，就爆发出光明。光明/黑暗在“混沌”里简直是相互包孕，因而也是可能相互转化的，而决不是绝对的黑暗/通体的光明。正如《天问》所写，原初之时，混沌依然冲突，团旋：

冥昭瞢暗，谁能极之？……

明明暗暗，惟时何为？

混沌的解破就是光明的出现，秩序的建立（“可测的”或具形的“宇宙：Cosmos”同时是“秩序”或“有序时空”的意思），就是“文明”之伊始。因为，“混沌之转化为宇宙，无异于黑暗之转化为光明，水之转化为陆，虚空之转化为实体，无形之转化为有形，破毁之转化为创建”①。

这样，“混：昆”就在一定条件下标识“黑暗——光明”的转变或过渡：“混”（浑）是黑暗，“昆”（明）又可以是光明！

所以，混沌之意象可以是包孕着黑暗的（原）气团（大阴），也可以是闪射出强光，却依然圆浑而不解体的太阳；

“昆仑：须弥：冈底斯：阿尔泰”……等等“混沌山”，内部既是“黑暗”或“明明暗暗”的原气，又被视为无尚光明；

“葫芦”既可爆裂出可怕的黑暗（原气，洪水），又可能喷发出炽烈的光明（火，金光，等等）；

“帝江”既可能转化为凶猛的“刑天”（象征破坏的势力，或与光明之帝对抗的黑暗），又可呈现为“状如黄囊，赤如丹火”的“光明”（亦即可成为太阳）。

——这样，“昆：kün”或“昆：胡：匈（晕）”等等，既自我认同于“太阳”，又被视若极端可怕的“黑暗”（例如“野蛮”的“混蛋”），也就可以理解了。

---

① 〔苏〕梅列金斯基：《神话的诗学》，第230～231页。

"胡：壶"与"孤涂：骨朵"与"涵胡：胡涂"

"混沌"所涉最重要的群团是"胡"，必须作典型个案处理。先秦称"胡"不专指匈奴。例如：

东胡（《周书·王会解》，《山海经·海内西经》等）
西胡（《山海经·海内东经》等）
林胡（《史记·廉颇列传》："李牧破东胡，降林胡。"《赵世家》有"三胡"）

王国维说，"胡"与"匈奴"始见于战国之际，与獯鬻、猃狁同种（《观》2·583）。伯希和指出，匈奴确是其种属，但"不信胡亦为匈奴"（《西域南海》5·64）。其实，胡与匈、浑、荤、昆都是有语音牵连的。"胡"见于记载晚，语源则极古。

这可证《山海经》之称"西胡"，并非秦汉以后用语；它甚至可能是与东胡相对而言。《山海经》中已有东胡。

东胡在大泽东。（293）
夷人在东胡东。（293）

此"大泽"或指"北海：贝加尔湖"。其东（东南）正"东北夷"，再东（东南）为夷（中心）区。郝氏《笺疏》说"国名"（应是诸国名），引《逸周书·伊尹四方令》"正北东胡"，说详《后汉书》，正指乌桓、鲜卑等。《广韵》引《前燕录》："昔高辛氏游于海滨，留少子厌越以居北夷，邑于紫蒙之野，号曰东胡。"说虽后起，却与"高

辛：东夷(主)”相合。

陈寅恪先生《论五胡问题》文说：“胡本匈奴专名，去 na 著 hu，故音译曰胡。”印度笈多时代碑铭称匈奴为 Hūna，故有是说，“胡”者对译 Hū 也。

陈先生还有《狐臭与胡臭》之作，指出所谓狐臭者实指“胡臭”，因为西域人和欧洲人汗腺发达，腋气特重。“胡臭”指实，“不可认‘胡’为‘狐’之同音假借”①。

“胡：Hū(na)”之说多为学界所采。但匈奴是否 Huns 还有争论，所谓 Hūna“实有二音，去 na 而仅存首音，是说似不近理”②。异议还存在。

还有因为“胡貉”连称，遂以“狐”为胡，甚至说胡以狐为“图腾”者③。

诸家释“胡”颇有异说，兹略。值得注意者三。

(1)“胡”是记音的字。西周铜器铭文有“䞿”④，专家多读“胡”⑤；“戎、胡”或通称，“胡”是“匈奴”之“合音”⑥。甲骨文有

---

① 陈寅恪：《寒柳堂集·狐臭与胡臭》，上海古籍出版社，1980 年，第 141 页。

② 饶宗颐：《上古塞种史若干问题》，《于阗史丛考》序，第 6 页。

③ 参见傅朗云、杨旸：《东北民族史略》，吉林人民出版社，1983 年，第 24 页。

④ 参见裘锡圭：《论䇂簋的两个地名——棫林和胡》，《古文字论集》(一)，《考古与文物》丛刊第 2 号，1983 年，第 4、6 页。

⑤ 参见柯昌济：《韡华阁集古录跋尾·宗周钟》甲编，1935 年；唐兰：《周王䞿钟考》，《国立北平故宫博物院年刊》，1936 年。参见裘锡圭。

⑥ 参见唐兰：《用青铜器铭文来研究西周史》，《文物》1976 年第 6 期，第 33、34 页。

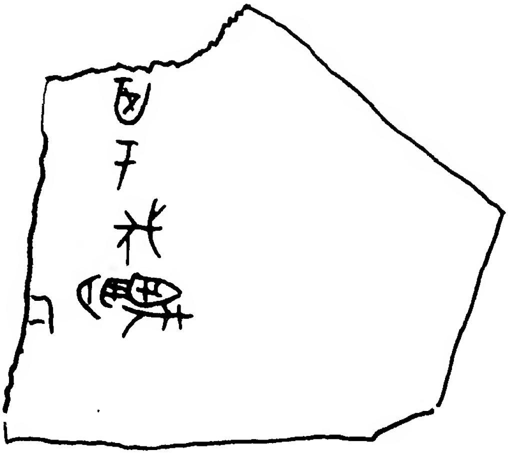


图 107　古文字里类“胡”的字

（周原卜辞，H11:232，采自陈全方）

“胡”是记音的字，所以写法也较多。但必须谨慎，没有特定语境和其他条件，不能因“音同”而遽定为一字。

类似的字（参见插图 107），或亦读“胡”①。可见决不仅仅在战国才出现族称读如“胡”的群团。

（2）“Hun（匈）：Qun：Kun（昆）”一音之转，而且，所谓“昆夷、畎夷、串夷，则‘胡’字之音转耳”②。“胡/混”对文，双声近

① 参见陈全方：《周原与周文化》，上海人民出版社，1988 年，第 132 页。

② 吕思勉：《中国民族史》，中国大百科全书出版社，1987 年，第 30 页。

义。“胡”可纳入混沌语词丛。

(3)对“胡”最重要诠释是它有“人”义，犹蒙古语、突厥语称“人”为 Khun 若 Hun 或 Qun①。

可见前人对于“胡/匈奴”各自的含义和相互间的关系解说纷繁(兹略)，但都承认二者相关，也可能互义。

匈奴自称胡。“胡者天之骄子”，如果这里的“胡”是确定的专门名词，而“天之骄子”又不是泛泛之喻而系实解“胡”之语义的话，“胡：(天)子”之意味可谓深长。它不仅与释“胡”为“人”的主流学说合辙，而且更精确。

《汉书·匈奴传》说：“单于姓挛鞮氏，其国称之曰‘撑犁孤涂单于’。匈奴谓天为‘撑犁’，谓子为‘孤涂’……”

二者可对照如下：

撑犁	孤涂
≈	≈
Tängri	Ka da(上古音见纽鱼部，定纽鱼部)
≈	≈
天(之)	(骄)子
	≈
	胡(ɣā，上古音匣纽鱼部)

则“胡”有“子”义，相当于“孤涂”；即“胡”为“孤涂”之合音。(匣、见自可通转)。

---

① 参见〔日〕白鸟库吉：《东胡民族考》，方壮猷译，商务印书馆，1934年，第15页；方壮猷：《匈奴语言考》，《国学季刊》第2卷第2号，1930年；刘义棠：《中国边疆民族史》，台湾中华书局，1982年，台北，第69页。

【胡：孤涂】
ɣɑ̂：kɑ dɑ

然则“孤涂”的音义就要考虑在与“胡”相关之语丛中。

司考特(Schott)和白乌库吉等认为“孤涂：孤屠”是突厥语族通古斯语团 Kutu 或 gutu 之对音①,其义为“子”。但其义恐不仅于“子”。陆思贤说,“孤涂”不仅指“人/子”,而且特指人的“拳头”。“孤涂”即“骨都”,左右“骨都侯”就好比单于的两个拳头②。这跟何星亮所持“孤涂”为“手”之说接近③。

“孤涂：骨都”与“骨朵：疙瘩”的音义非常接近。它们跟“混沌：馄饨：浑脱”是音义都相关的。

陆思贤还指出,“骨朵：骨都：孤涂”,涉及“胡”人的王或王权,例如：

〔匈奴〕骨都侯
〔蒙古〕译都(官称)
〔唐·渤海〕可毒夫(王)④

---

① 参见〔日〕白乌库吉:《匈奴民族考》,何健民译、林干编《匈奴史论文选集》,中华书局 1983 年,第 192 页。

② 陆思贤:《匈奴族名原义探源》,《内蒙古师范学院学报》1982 年第 2 期,第 37 页。

③ 参见何星亮:《匈奴语试释》,《中央民族学院学报》1982 年第 1 期,第 5 页。

④ 参见陆思贤:《释“骨朵”》,《考古与文物》1982 年第 5 期,第 101 页。

它们的共同来源是"骨朵∶孤涂",是瓜状或球形工具或武器。"骨朵"成为权杖,正如斧钺成为"王权"象征一样。

威权是一种暴力话语。权杖自可兼为刑杖。《汉书》载匈奴刑法:罪小者"轧",大者死。如淳注:〔轧〕挝杖也(洪谦云官本作"过",字通)。陆思贤《释"骨朵"》指出,"挝"即骨朵,是"随身携带,作为处罚下属的杖击工具,似乎有些像匈奴单于颁发给各将领或酋长的权杖"①,良是。他又说,"挝"是"骨朵"之速读,其实"瓜"之言"挝",挝杖就瓜头杖,其微型化仍有瓜瓣可以辨识(参见插图108),只不过讹称为"蒜头"罢了。瓜瓣或蒜瓣经过极大"夸张"或变形,就成了"蒺藜"或有齿圆槌也说不定。陆引宿白《白沙宋墓》云:"此物名杖、瓜(铁制名铁瓜,金色为金瓜)、蒜头(或蒜瓣)等。"又说:"〔或称〕胍、棁(挝)。瓜者,骨朵、胍肚、孤都之合声也。"②更是十分准确。而"瓜"者,"骨朵"者,都跟"胡"声近,而"葫芦∶混沌"之音转也。

如上所说,"骨都∶骨朵"是北方"胡"人象征权力的仪杖的一种形式。又例如哈尔滨新香坊金墓出土两支权杖,一支头部是银质球状体。唐宋史籍称为"骨朵",也就是戏曲舞台上金瓜武士所执的"金瓜",瓜就是"葫芦",亦即"混沌"。

《宋史·仪卫志》:"凡皇仪司随驾人数……挚挚骨朵充禁卫。"

《宋景文笔记·释俗》:"国朝有骨朵子,直卫士之亲近者。"

---

① 陆思贤:《释"骨朵"》,《考古与文物》1982年第5期,第98页。

② 参见宿白:《白沙宋墓》,文物出版社,1962年,第32页。

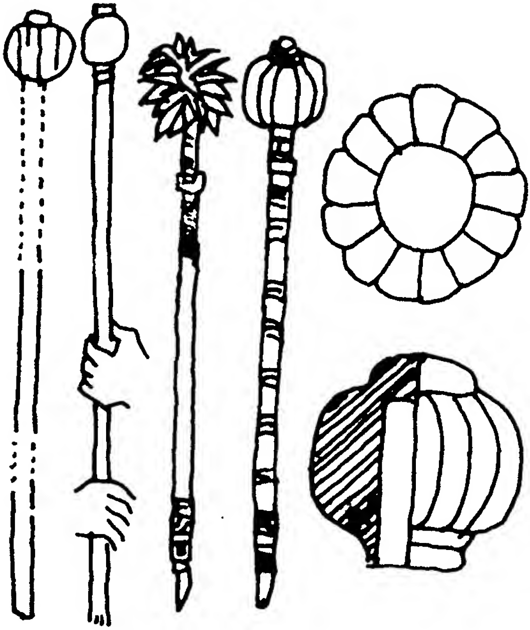


图 108 “骨朵”

（1、2. 契丹骨朵，《庆陵》1·123；3. 蒺藜骨朵，《武经备要》前集；4. 蒜头骨朵，同前；5. 铁骨朵，哲盟辽墓出土。采自孙机等）

“骨朵”是一种武器，后来变成仪杖；“金瓜武士”之“金瓜”出此。它摹拟“瓜：葫芦”，读音亦出自“葫芦：瓜”。音转为“骨都”、“孤涂”、“孤屠”等等，合音即“胡”。转义为“拳”，为“手”，为“子”，为“人”。实在都从“葫芦：混沌”化出。

此皆“胡俗”所染。考古学界一般以为“骨朵”来源于石器

"棍棒头",而棍棒头来源于环状石器①。干志耿等正确地补充道,"环状石器的前身应是旧石器时代晚期的圆形石器,诸如石球、球刃石器、盘状器等"②。一脉相传,主要是瓜状、球形。

既是"胡"人的政治一军事权力象征,"骨朵:骨都"自然可以从音义上"标识"胡——其音转即"瓜:葫芦"和"混沌"。

这种"权杖头"有时还是玉制的,呈"土馒头"形。例如黑龙江杜尔伯特县处于乌裕河下游的李家岗子墓葬出有大量玉器,其中"土馒头形玉器,形制奇特,为省内罕见,很可能是北方少数民族部落首领权杖顶部的早期'骨朵'"③。

不管怎么变异,其母型或原型意象都是"瓜:葫芦:混沌"——亦即"胡"字所自出。

陆思贤进一步说,作为"远古的羌戎语",所谓

孤涂:骨都:孤都:骨朵

译成汉语,义为"圆球",而"作为兵器后来简称'瓜'"④,如前交代,所谓"金瓜武士"用的就是这种铜瓜或石锤,"瓜"是"葫

---

① 参见许玉林:《试谈辽宁出土的球状石器与石棍棒》,《博物馆研究》1984年第2期,第88页;陆思贤:《释骨朵》,《考古与文物》1982年第5期,第99页。

② 干志耿、贾伟明、安路:《论权力象征物玉戚与骨朵》,《社会科学战线》1991年第1期。

③ 孙长庆、殷德明、干志耿:《黑龙江新石器时代玉器研究——兼论黑龙江古代文化的起源》,《考古学文化论集》(四),文物出版社,1997年,第112页。

④ 陆思贤:《匈奴族名原义探源》,《内蒙古师范学院学报》1982年第2期,第38页。

芦”的合音，就是“瓠”。

瓠（壶：瓜）—［葫芦，胡涂，混沌……
孤屠，孤涂，骨朵，疙瘩……］—胡

——“原来瓜与葫芦之类，早先都是出产在西北少数民族地区的”①。所以，它跟西域盛产的“葫芦”相关。而“瓜州”也因盛产大“瓜”而得名（参见“敦煌：瓜州”节）

——这不是跟我们走到一块来了吗？

可补充者，承王世襄老人借阅他在香港出版之巨著《说葫芦》，其中说到维吾尔地区出“大瓠”，葫芦之巨内地无出其右者，兄弟民族引为祥瑞，视如神物。只有西北的沙土与气候才能培育出偌大之“瓠：葫芦”。

又，混沌物化形式之一的“馄饨”，面肉骨朵也，或以为出于“西胡”，以其音似，“胡：混沌：馄饨”，可相对应，《演繁露》更进而言之，胡中有混氏、沌氏，“馄饨”即其所制。其妙合若此。其深层意蕴可参看《老子的文化破译》。

胡人用“浑脱”（参前），就是充气皮船。“胡：浑脱”亦音义相关。

“浑脱”有（中空）囊橐之义。《浑脱舞》者所戴胡帽即囊袋形（其尖顶殆袭斯基泰式小帽而来）。道具用“浑脱”囊。含有“浑脱队”之《泼寒胡》舞，依张说诗，便有“油囊取得天河水”，届时还“故将寒水散庭前”。

《浑脱》之舞容即所谓“胡旋”、“胡腾”（后者音义两译）。有

---

① 陆思贤：《匈奴族名原义探源》，《内蒙古师范学院学报》1982年第2期，第38页。

如李端《胡腾儿》诗所写："环行急蹴皆应节，反手叉腰如却月。"即快速圆旋。我们在专节里指出，这就是《西山经》帝江"混敦舞"的遗制。所谓"胡"舞也暗含"浑沌"之舞的深意。

胡人用"浑脱"形囊袋制酪酿酒。叶子奇《草木子》说，北人剥牛皮去骨肉成"囊"形，"以盛乳酪酒湩，谓之浑脱"。《黑鞑事略》说，胡人以"革器"（如骨朵之浑脱）贮藏马乳，"澒洞数宿"即成酸奶，"鸿洞"者浑沌、胡涂也。这种"奶囊"有如所谓乳房，是"浑脱"的"壶"形式。当然也可用金属仿制（参见卷首彩图）。

所以"浑脱"不但可以音转为"胡：孤涂：鹘突"，而且跟"壶：葫芦"相应。这种种"浑脱"都是"孤涂"之形，"骨朵"之状，"浑沌"之象。在这个意义上，不妨说，"胡"也是一种"浑沌"，一种"浑脱"。

前引吕思勉先生说：

> 或曰猃狁，或曰獯鬻，或曰匈奴，皆一音之异译。
> 又称昆夷，畎夷，串夷，则胡字之音转矣。[①]

严允不一定就是"昆夷"，但"昆"确可从"胡"转出，也有可能"胡"是"昆"的一种异读，而与"壶：昆吾"相应。据《方言》，"胡"与"壶"通读。

《方言》（卷十一）："〔蜂〕其大而蜜谓之壶蜂。"

清钱绎《方言笺疏》："壶，古字与胡通。"

丁惟汾则说，此处"壶"为蒲卢之合音，《中庸》郑注，"土蜂也"[②]，也是有理的。《楚辞·招魂》玄蜂若"壶"，王注："壶，干瓠

① 吕思勉：《中国民族史》，第30页。

② 丁惟汾：《方言音释》，齐鲁书社，1985年，第197页。

也。”就是葫芦。可见“壶：胡”可“长言”之为“葫芦”。

徐中舒先生说得好：“‘胡’必为使用壶的民族的名称，‘曾’必为使用甑的民族的名称，这如同支那(China)为使用瓷器民族的名称一样。”①这也可以从“胡：昆吾”得到证明。

据芬兰学者兰司铁(G. J. Ramstedt)介绍，“胡”或“壶”跟阿尔泰语族“葫芦”是有渊源关系的。

【葫芦】

〔突厥语〕qabaq(葫芦)

〔卡尔梅克语〕Xawag(葫芦，酒葫芦)

〔朝鲜语〕hobak(葫芦)②。

ho，它的词头跟汉语称“胡(人)”有相近之处。据 Brockelmann 氏介绍，兰司铁在《朝鲜语词源研究》中(第 183 页)认为其是突厥语 qabaq 里的 qa 跟中世纪突厥语的 qa，即与“装液体的容器”联系在一起的③。这大概就是“壶”、“觚”乃至“浑脱”一类“葫芦：混沌”型容器了。

“胡”，可能析音为“孤涂”(骨都，骨朵)，音变为“鹘突”，为“胡涂”，《演繁露》引《师友谈记》：“鹘突者，胡涂之反(反切)也。”(据庞朴文引)又作胡突。元曲《墙头马上》：“做事糊突。”《昊天塔》：“管教他便人亡马倒，都做了血糊突。”所谓胡涂一团也。

胡涂、胡图、鹘突者，又即“葫芦”(所谓“胡卢提”即“胡涂”)。

---

① 《徐中舒历史论文选辑·再论小屯与仰韶》，中华书局，1998 年，上册，第 161 页。

②③ 〔芬〕兰司铁：《阿尔泰语言学导论》，陈伟、沈成明译，中国社会科学出版社，1981 年，第 261 页。

张相《诗词曲语辞汇释》:“葫芦提,胡涂之义。”(下·561)这也因为葫芦形状圆浑而不规则。《十五贯》之尤葫芦就谐音“油葫芦”(油壶),以其模糊(马虎)而又胡涂也。

这跟前举“胡:骨朵:胡卢”之义相应。

胡涂、鹘突又转为胡闹之“胡”,胡搅蛮缠之“胡”,胡言乱语之“胡”,且渐渗入轻视“文化他者”若北方骑射民族之敌意。如章炳麟《新方言》所说:“今谓行事无条理,语言无伦次曰‘胡’。”但这不仅因为其为“夷胡”,“胡蛮”,“胡”本身就有“胡涂”、“胡来”之意味。所谓“胡言”,亦因其难解而又疾速涵胡。《易林·乾》:“道陟石阪,胡言连蹇;译瘖且聋,莫使道通。”此之谓也。有如钱钟书《管锥编》所说:“殊方绝域之言,兜离缪纠,耳得闻而心莫能通;浸假则本国语之无理取闹、匪夷所思者,亦比于外国语之不知所云。‘胡说乱道’之‘胡’,即‘胡虏’、‘胡马’、‘胡服’之‘胡’。”(2·540)这,尤其是适合并非“深目多须”之部分胡人。

“胡:模糊:孤涂:胡涂”,再音转为“麻胡”,为“马虎”。

清翟灏《通俗编·状貌》说:“今但以形状丑驳,视不分明曰‘麻胡’。”宋代,面目丑陋多须者亦或称“麻胡”。吴庆锋说,字转为“满胡”,以状“模糊”及“无棱角”或“浑圆”者①。所谓“混蛋”、“昏蛋”、“坏蛋”者,也不但其音自“混沌”转化,也因为它胡涂一团,且蛮胡不可理喻也。

《清波杂志》说,“胡麻子”意指(如胡人)之多须。有女嫁丑夫,其母怨道:“我女如菩萨,却嫁个胡麻子。”——谓其多髯也(此据《古今图书集成·礼仪典》引)这位很有幽默感的女婿赋诗

---

① 吴庆锋:《“麻胡”讨源》,《山东师范大学学报》1983 年第 3 期,第 59 页。

说，世上的事不可能十全十美。洞房花烛之时，“待交（教）菩萨看麻胡！”事并见宋曾慥《高斋漫录》。

“胡”——不论是“壶：葫芦”，“胡：孤涂：骨朵”，还是“胡：浑脱”——大体上也有圆浑、模糊、中空（而又有所蕴涵）的意思。有时圆形（或略有鼓突）的管道或空洞，也可以冠之以“胡”，例如“胡同：巷”，“胡咙：喉”，“涵胡：胡”。

《诗·豳风·狼跋》说：“狼跋其胡，载疐其尾。”此“胡”，为胡咙下“肉袋”，即喉咙，“狼之老者则颔下垂胡”（孔疏，上·400）指“兽颔下下垂的肉”①，以其作袋囊形，中空、鼓突而又形状“模糊”。如陆佃《埤雅》引《毛诗草虫疏》所说，“老狼项下有袋”者也。陈子展译为“颊巴”②，金启华译为“下颔”③，似不甚确切。因为它主要联系着“胡咙”。《易林·震之恒》说：

老狼白脌，长尾大胡；
前颠从踬，岐人悦喜。

“大胡”是喉下袋肉与胡咙连成一片之状。

这就是“颔胡”（含糊、涵胡疑即自其演出）。

《山海经》里就有此。《北山经》阳山，“有兽焉，其状如牛而赤尾，其颈腎，其状如句瞿，其名曰领胡，其名自詨，食之已狂”（88）。腎（音肾）指颈下肉，郭注：“言颈上有肉腎。句瞿，斗，音劬。”劲下肉如斗如斛如壶，即“胡”。领者，郝氏笺疏引《说文》，“项也”；“胡，牛顑垂也”；猜测道：“此牛颈肉垂如斗，因名之领胡

---

① 高亨：《诗经今注》，上海古籍出版社，1980年，第215页。

② 陈子展：《诗经直解》，复旦大学出版社，1983年，上册，第505页。

③ 金启华：《诗经全译》，江苏古籍出版社，1993年，第347页。

与?"聪明到家。这就是"狼跋其胡"的"胡"。"领胡"也许该是"颔胡"。其兽西方人所谓 Palearia(见于普林尼《博物志》等)。如果"领胡"又即"颔胡";今作涵胡、含糊,状马虎也。所谓"难得胡涂",就可以避免躁进、张狂,所以按照顺势巫术的语疗原理就是"食之已狂"。适当的颔胡和难得的混沌,实际上是一种清醒,一种智慧,一种聪明。

又如《说文解字》卷四肉部所解,"胡,牛颔垂也",指连着喉咙的袋形赘肉;亦如段注所说:"按此言颔以包颈也。颔,颐,牛自颔至颈下垂肥者也。"

《释名·释言语》傅会以音训:"胡,互也,在咽下垂,能敛互物也。"多少保有原来囊橐之义。

任乃强即以"颔垂"为"胡"本义而出于羌语。"胡字从肉,本义为牛项下的肉袋,无民族含义。后来用作民族称呼,也是作为羌语的译音借字"①。可惜不知所对何音。任氏理论有些"泛羌主义"倾向,诸胡群狄多被说成源出于羌。但今藏族,"称蒙古人为索波,称其他民族为胡"②,值得注意。

"胡"或"胡同"本是"胡咙"即"喉咙",是封闭、圆直、中空的"混沌"式通道,在民俗上或拟为连接"子宫:混沌:母腹"之"产道";繁变为"胡同",犹"孔"之为"空洞",合音则"巷","巷:胡:混"音近。

张清常先生不同意"巷:胡同"合析音的说法,提出"胡同"是:

【胡同】

①② 任乃强:《羌族源流探索》,重庆出版社,1984 年,第 69 页。

〔蒙语〕水井(huddug)①

他也不同意胡同是蒙语的"浩特"(城市)②，这是日本人多田贞一的说法，跟"胡同"本原之"喉咙"义(颈项通道)相去甚远。

张氏申述，借用 huddug 为小巷，时代约在 13～14 世纪的元代。"突厥语、维吾尔语、鄂温克语、女真语、满语的水井的读音也与蒙古语近似"③。盖"借用"此词时，原义多少被"误解"了④。北京胡同原来都有"井"——蒙古人称之为"xiongd"(小井)，却借用了汉语的"巷"，因为它跟沙漠的斜坡巨井不同⑤。这就是：

〔蒙〕huddug(水井)>〔汉〕胡同(有井的巷，小街)

〔汉〕巷>〔蒙〕xiangd(小井)

其实"井"也是一种"混沌"式圆直、中空、封闭、暗黑的通道。包拟古以为"巷"与藏语相关。其构拟是：

〔藏语〕

【村】grong(聚居地，村庄，小镇)

〔原始汉语〕

---

①② 参见张清常:《漫谈汉语中的蒙语借词》,《中国语文》1978 年;《胡同及其他》,北京语言学院出版社,1990 年,第 69 页。

③④ 张清常:《一种误解被借的词原义的现象——兼论"胡同"与蒙语水井的关系》,《语言教学与研究》1991 年第 4 期,第 54、55 页。

⑤ 参见那斯图:《胡同的语源和语义》,《北京晚报》1991 年 7 月 14 日。

【巷】* grongs/xång(街巷/？ * 村庄)①

它们也是复辅音字，多少有些像“胡同”。

不论如何变化、通转，“巷：胡同”跟“喉：胡咙”“胡：混沌”都在形、音、义上有所关联，或竟相通。

“胡咙”又涉及胡(喉)下之胡须，以其模糊一片又灰黑成丛。《狼跋》之“胡”似兼及“胡”下之鬍。闻一多说《狼跋》云：“凡兽类无论背上的毛色是什么，项下与腹部总是白的。”②似已及此。高亨更明白说：“兽的胡上总是生着较长的毛，所以字变为鬍，胡本含有鬍意”③。

唐李商隐《骄儿诗》：“或谑张飞胡，或笑邓艾吃。”旧注多云“黑”，其实兼指张飞之胡子拉碴也。

黄文弼先生说：“根据考古学的研究，大月氏人为隆鼻多须髯之种型，与古籍中所述胡人形貌大抵相同。故后汉时月氏亦蒙‘胡’名(案即所谓“月氏胡”)。”④是以多须为胡。戴春阳据以云：“两汉人称‘胡’，皆以其容貌深目多须之故。”⑤

此说殆出王国维。《西胡续考》说，“胡之容貌显与他种不同，而其不同之处则‘深目多须’四字尽之”。所以隋唐以来，“即

① 〔美〕包拟古：《原始汉语与汉藏语》，潘悟云等译，中华书局，1997年，第247页。

② 闻一多：《神话与诗·匡斋尺牍》，古籍出版社，1954年，第360页。

③ 高亨：《诗经今注》，第215页。

④ 黄文弼：《西北史地论丛·汉西域诸国之分布及种族问题》，上海人民出版社，1981年，第67页。

⑤ 戴春阳：《月氏文化族属、族源刍议》，《草原丝绸之路与中亚文明》，第121页。

非胡人而貌类是者，亦谓之胡"①。这不是一般的长胡须。最明显的是《侯鲭录》(卷四)："王晋卿尝过巩洛间，道旁有后唐庄宗庙，默念其始治终乱，意斯人必胡；及观神像，两眼外皆髭也。"这才是漫天盖地一般的"典型胡"，不管他出于何族。"此语之源本出于西域人之状貌"②。

叶舒宪更明确地说："'胡'字本义为胡须，而胡须之旺盛又是西亚和中亚诸民族区别于华夏人种的一大特征。"③其实都因"胡"有胡涂、模糊乃至黑浑之义生出(与"胡涂"、"浑沌"对音的"葫芦"及"昆仑"即 kara 俱含"黑"义)，胡须多到漫面连颊乃至面目不清才是典型的"胡"。

以是多须者可称"麻胡"(由"模胡"得义，参前)。李匡乂《资暇录》云："俗怖小儿曰'麻胡来'，不知其源者，以为多髯之神。"其实是毛发连片不可明辨的"毛猴子"之怪(请参看《傩蜡之风》打麻胡节)。

又作"祸胡"。吴庆锋说："祸胡"之音自"胡"所出，其"模糊"、"无棱角"(引案：浑沌一团也)、"无文理"之义，亦自"胡"所出④。良是。

"胡"的一种(如后代之羯胡)即深目高鼻而多须。例如：

坚持"匈奴白种说"的孙机举出孝堂山等地汉墓画像上榜题为"胡王"或"胡将军"的，戴着斯基泰式尖顶帽的将士的形象(参

---

①② 参见《王国维论学集》，傅杰编校，中国社会科学出版社，1997年，第 135、136 页。

③ 叶舒宪：《英雄与太阳——中国上古史诗的原型重构》，第 239 页。

④ 吴庆锋：《"麻胡"讨源》，《山东师范大学学报》1983 年第 3 期，第 59 页。

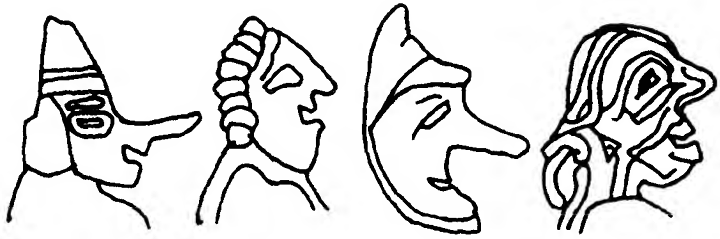


图 109 深目高鼻或多须的"胡"人

(1. 山东滕县西户口汉画像石;2. 滕县万庄汉画像石;3. 济宁南张汉画像石;4. 西伯利亚出土"匈奴"金饰,现藏埃米塔契博物馆。采自孙机)

"胡"的一支(后来"羯胡"之祖),属高加索人种,或白种血液较多,深目高鼻而或多须,面目"模胡",须发粘连,是"胡:混沌"的人种学证明。

见插图 109),他们的鼻子巍然高耸,显然属高加索人种①,孙氏以为是《晋书》等所记载的"羯胡"的先人②。我们觉得它们充其量只是胡人或匈奴人的一支,很难仅仅由此就断定整个匈奴(或匈奴集团的"基干民族")均为白种,而倒可说明他们有一部分是"塞种:斯基泰人:开题"的后代。

很可能如塞种章所示,所谓"匈奴",尤其是"胡"的大群里,确有一支是高鼻多须,表现出更多的"塞:斯基泰"的"白色"因子。他们是更靠近西部、更接邻中亚高原的"胡"人及其后裔,而且血液带着突厥人种成分(参后)。

---

①② 参见孙机:《中国古舆服论丛·洛阳金村出土银着衣人像族属考辨》,文物出版社,1993年,第119页。

《魏书·羯胡传》："匈奴别部分散居于上党武乡羯室，因号羯胡。"

"羯胡"是南匈奴后裔，"高鼻多须"。

《晋书·石季龙载记》："冉闵躬率赵人诛诸胡羯。……高鼻多须至有滥死者。"

夏曾佑早在1920年就据以称西胡"高鼻多须"①。王国维也说，这不限于西胡，"古代专有胡名之匈奴，疑亦如是"②。黄文弼则同样据《石季龙载记》"闵宣示内外六夷，敢称兵仗者斩之；胡人或斩关或逾城而出者，不可胜数"，指出此乃"泛指'六夷'之人"，"非必专指匈奴人"。而匈奴"胡"并不都深目多须。

这里顺便试探：《山海经》的"鬼：威：危"一系或"一目人"属于什么种族呢？

我们在研究"一目人"的时候，曾经接触他们的重要性征：

(1)他们就是鬼国，"人面而一目"(《海内北经》)；

(2)威姓(《大荒北经》)，亦即"畏：鬼：隤"一系；

(3)所谓"人面而一目"(《海外北经》)，或"一目，当面中生"(《大荒北经》)，意味着所谓"太阳神眼"，"鬼"、"由"、"禺"、"甲"等字汇"当面中生"的"十"字也是太阳符号，这跟北亚、中亚游牧民族的原始信仰一致，也可能是面具或刻纹；

---

① 参见夏曾佑：《中国古代史》，三联书店，1955年，第427页。

② 王国维：《观堂集林·西胡续考(1923年)》，中华书局，1958年，第1册。

(4)因而,他们被丑化为“彪”或“袜:魅”(《海内北经》)。

“其为人黑首从目”,郭注:“即魅也。”《说文解字》卷五作“彪”,指老精物、彡,象“鬼毛密”,古文“魅”字正是长发、多毛。这说明被确定为“狄”或“鬼”国的一目人或魅第二期体毛发达,毛、发(甚至还有须)黑、密而长;眼形是“纵目”,跟北方蒙古人种高挑目有相似处。他们可能是匈奴“先民”的一支。

这也就是《楚辞·大招》所描写的:

> 豕首从目,被发鬤只!

另一可能是,“鬼”或“𤞤狁”是突厥先民,是所谓“先突厥人种”(但不可能是纯塞种,纯白种。)

这样,夏德(Hirth),雷慕塞(Remusat),伯恩斯坦,中国的岑仲勉、林干等大体倾向于匈奴属突厥种(这同样片面)。

中国古代史籍如《晋书》说匈奴“高鼻多须”,可能混及“西胡”。但前引王国维《西胡续考》却承认:“深目多须,不独西胡为然,古代专有胡名之匈奴,疑亦如是。”这就是说,匈奴此支突厥成分较多,鼻子也比中原人高。可见匈奴人种来源并不单纯。

“突厥人的毛发呈波状,其截断面椭圆,蒙古人则发直而截断面圆;突厥人长须而多毛,蒙古人少毛。实则突厥人正是阿耳宾人种中特别的一支”①。换言之,突厥人更多地与欧洲人种的塞人体貌相关。而所谓“鬼:魅:一目人”正是毛发纷披。

赫德逊承认:“阿里马斯比人(独目人)属于蒙古人种,代表

① 〔美〕麦高文:《中亚古国史》,章巽译,中华书局,1958年,第101页。

着中国史书中所指的薰鬻或〔后来的〕匈奴。"①但他又承认他们很早就活跃在盛产黄金的阿尔泰山区②。这里正是突厥先民的发源地。"猃狁：薰鬻"有极多机会与突厥先民乃至斯基泰人、芬人混血。这就是那种高鼻多须，长发与黑胡髯"混沌"一片的"蛮胡"。这是"胡"得名的一个因由，但不是所有原因。

麦伽斯提尼《印度志》的丑化描写也是：

> 独目人(Monommatol)，狗耳，一只眼长在额正中，头发直立，胸部毛毵毵。

拜占廷的柴泽斯(Tzetzes)《千行卷汇编》(Chiliades)摘录希腊人长诗《独目篇》(Arimaspea)里也有：

> 他们毛发毵毵，强悍无比。

这跟匈奴人毛发稀疏或剃光头，以及唇下胡须缺如的形象完全不同。但匈奴也称"胡"，可见"胡"不仅指髯须蔓衍。

一个可能是：这是古"鬼"方人、古狄人或"猃狁：荤粥"的真面目。他们较多地跟斯基泰、芬人等欧洲人种混血，所以毛发茂密，但仍然保持古蒙古人种的黑色体毛。"一般设想他们起源于南西伯利亚和中央亚洲地区，而匈奴〔及其先民猃狁〕中的欧洲人种因素则可能代表了当地居民原来的人类学类型。这种类型可以追溯到乌孙时期甚至更早的塞人时期"③。

---

①② 〔英〕赫德逊：《欧洲与中国》，第 16、17 页。

③ 韩康信：《丝绸之路古代居民种族人类学研究》，第 403 页。

胡/夏/昆吾都出自"混沌"

"胡"既涉"壶","壶"之析音为"葫芦(瓠)",为"昆吾"——昆吾是夏人圣地、名祖、尊神,这一点意味最是深长。

"昆吾"跟"昆仑∶祁连"一样有"环∶圜∶圆"之义,又有"浑∶空∶孔"之解。

《通雅》就说:"昆吾谓圆浑。"

《说文》卷十壶部云:"壶,昆吾圜器也。"翦伯赞先生断为

壶:昆吾——圜(形)器也。

——"据此则'昆吾'为'壶'之复音"①。岑仲勉说他是误断②。但上古音晓(X)、溪(k')匣(r)诸纽距离并不过远,都是喉音。它们或亦可通"胡"。

壶(瓠)∶胡卢
壶∶昆吾
胡∶胡涂

它们说不定都是相通的(韵母都在鱼部);也说不定都可以拟为一个复辅音字:

---

① 翦伯赞:《中国史论集·诸夏的分布与鼎鬲文化》,正风书店,1948年,第1集,第54页。

② 岑仲勉:《西周社会制度问题》,第87页。

【胡·壶】 ɣa：ɣa la：＊ɣla

这样，以下字汇可能音义都有可通之处。

ɣa(胡)：ɣa(壶)/k'ən(昆) ŋa(吾)：k'a 吾(读若瓠)

考虑到"壶：胡"一声之转，"吾：瓠"一声之转，说不定"昆吾"最初是"胡卢"的一种异称，而同是"胡"地所出，同指圆浑、鼓突、封闭而又有所蕴涵，也说不定。

所以，"昆吾"肯定是记音的词，也许是"胡：壶"的缓读，"葫芦：混沌：昆仑"的音转。《山海经》说，出产"赤铜"的地方叫"昆吾"。

《中山经》说："昆吾之山，其上多赤铜。"(122)郭注："此山出名铜，色赤如火，以之作刃，切玉如割泥也。周穆王时西戎献之，《尸子》所谓昆吾之剑也。"

这是因为"昆吾"之铜矿品质优良，当地工匠又善铸剑，所以"昆吾"成了良工和宝剑的名称。

郭璞注意及此，但第一，他似乎将其混淆于所谓"切玉刀"(金刚钻)；第二，又似乎混淆于铁剑，"色赤如火"更像赤铁矿石。铁剑比铜剑后起而锋利，当然会生出种种故事。这可能与华夏向西胡或昆吾学习铸造或冶金技术有关。其事过繁，兹略。

《海内经》有九丘，"以水络之"，西曰昆吾之丘，郭注："此山出名金也。《尸子》曰：'昆吾之金。'"(448)

《淮南子·地形》说，"昆吾丘在南方"，其实在西北，在西域。《山海经》的昆吾一涉白水，白水通常以称西北河流(或竟黄河上游)；二涉龙山，"日月所入"，在西方无疑；按照《帝系》，昆吾是陆

终(祝融?)与鬼方妹(女隤)所生,母家也在西北。

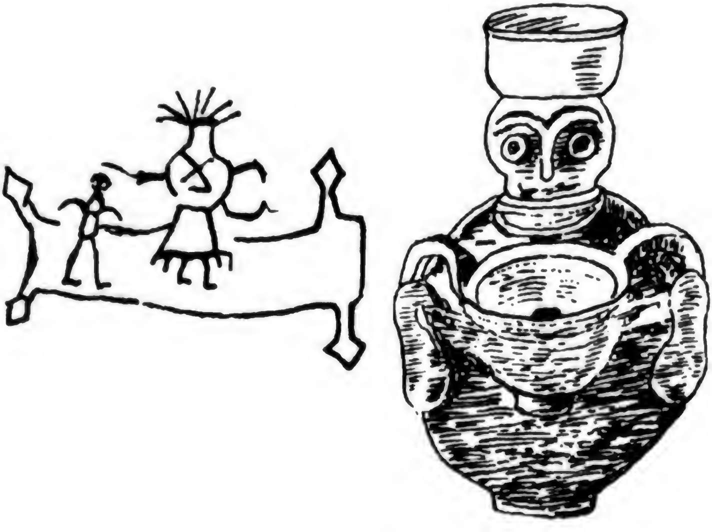


图 110　女体:陶壶:昆吾

(左:西藏日土岩画,采自陈兆复;右:特洛伊女神形陶制容器,采自埃·诺伊曼)

母腹与"壶:葫芦:昆吾"以及"浑脱:混沌"对位,所以女神或女族长常被刻划成陶壶的形象。制陶也是女性的专业。昆吾制陶传说因此而起。所以,"壶:昆吾"跟"壶:葫芦"、"壶:肚腹"一样都是混沌的物化形式。而昆吾最初可能是母亲—英雄,或者,其族采用母系制。

"昆吾"还有发明陶器的传说。这跟"昆吾"之义近于(陶)"壶"相关。卫聚贤先生曾以甲骨文一奇字(《前》2·14·3)当"昆吾",说它表示昆吾摹仿犀角作壶,有如兕觥;"壶为昆吾人所发明,以之作为图腾,故其后人(周族)用此原物(兕觥)饮酒,以

为长寿有吉祥义，是崇拜图腾的遗传"(《古史研究》2·下·750)。这当然相当牵强，暂不理它。但此种形制之"壶"即浑脱，是混沌文化丛的重要义项，是胡人的杰作却是无疑的。卷首彩图银制容器正是"浑脱"或"壶"的样子，所以我们改称"浑脱形银壶"而不依旧称为"银瓶"。

又者制陶为妇女的"专利"，陶壶之状与"母腹：生殖腔"相通，是"混沌：浑脱"的一种存在形式。大母神的形象往往制成"壶：昆吾"之形(参见插图110)。埃利希·诺伊曼强烈宣称：

> 女人据以容纳和防护、滋养与生育的女性基本特征，其中心是容器，它既是女性性质的属性，也是女性性质的特征。①

他引用霍尔纳斯《欧洲史前造型艺术》的话说："土制容器，以及后来的一般容器，正是女人的本质属性；在这种情形下，它被用来代替她，也被用来赠与她。它是人类最初的劳作工具之一，积水、采食、备餐的日常用品，因之也是女性神性的一种象征。"②

依上，昆吾是制造陶器或宝剑的名族或良工，其本身也成为荣称或尊号。

《大荒南经》："白水山，白水出焉，而生白渊，昆吾之师所浴也。"(376)这"白水"不知道是否像通常那样也指黄河上游。

郭注："昆吾，古王者号。《音义》曰：'昆吾，山名，谿水内出善金。'文有异，莫知所辨也。"(376)这也许可以看做陶容器与兵

---

①② 〔德〕埃利希·诺伊曼：《大母神》，李以洪译，东方出版社，1998年，第119页。

器的人格化。这样,“昆吾”不但是兵器制造家,文化英雄,而且是“王号”(从而生长为兵神,战神)。但她最初可能是女性,其族或采母系制。

《大荒西经》:“大荒之中,有龙山,日月所入。有三泽水,名曰三淖,昆吾之所食也。”(400)郭注:“《穆天子传》(卷四)曰:‘滔水,浊繇氏之所食也。’亦此类也。”(400)郝笺认为,“食”指“食其国邑”,如《国语·郑语》所谓“食溱洧”,就是古代“食万户”的意思。但上古质朴无文,食可能兼指饮与食。西北干旱,水源或河流是生命线,所以特为交代。

郝懿行《笺疏》引《大戴礼·帝系篇》:“陆终氏产六子,其一曰樊,是为昆吾。”案《帝系篇》说,陆终(或说即祝融)娶于鬼方氏。“鬼方氏之妹,谓之女隤”(隤亦言“鬼”),产六子,“孕而不粥(育),三年,启其左胁,六人出焉”。此“拆剖”事也见于《世本》和《史记·楚世家》。这是北狄集群故事。可见最初“昆吾”确与“胡”,与“鬼:畏:危”,及“昆:混:匈”相关。

陆终氏六子,其一曰樊,是为昆吾。下面又说,“昆吾者,卫氏也”。清王聘珍《大戴礼记解诂》说,这是讲其“爵土”。《左传》哀十七年注说:“卫有观,在于昆吾氏之墟,今濮阳城中。”王聘珍说:“杜云濮阳者,在今直隶大名府开州。”(第129页)这是进出到中原华夏腹地的昆吾。

《史记·楚世家》大抵依据《世本》和《大戴礼·帝系篇》,又说:“昆吾氏,夏之时尝为侯伯,桀之时汤灭之。”(5·1690)今本《竹书纪年》说近。

集解引虞翻曰:“昆吾名樊,为己姓,封昆吾。”引《世本》曰:“昆吾者,卫是也。”索隐引述大抵相同,引《左传》:“卫侯梦见披发登昆吾之观。”按:“今濮阳城中有昆吾台。”正义引《括地志》:“濮阳县,古昆吾国也。昆吾故城在县西三十里,台在县西百步,

即昆吾墟也。"(5・1690)

袁珂说:"据此则昆吾亦古神性之英雄也。"良是。(《校注》第378页)

综上,昆吾氏原在西北,近"戎狄",传说夏时为夏人"侯伯"进入中原,在卫地(今濮阳一带,颛顼之墟)得到一块根据地或前进基地,后来在夏商之争中被商汤击败,是殷商敌人而不是其所部。

岑仲勉等把"昆吾"列为西戎①,是很要紧的提示(至于跟于阗等王名的比傅则不可取),看来"昆吾"跟"昆仑"可能有些"沾亲带故",却不能混为一谈。它最可能是西域出产优质陶器、名金或宝剑的圣地,还曾用以称呼铸剑、制陶的男/女文化英雄或圣王,而与西北方的狄人、夏人关系密切——这样,他们就可能跟斯基泰的"铁剑"之神或所谓"径路:剞闾"之神一样被尊祀为战神;作为帝"丘",可能有祭祀战神或太阳神的方形台坛来"摹拟"它,但是目前还没有发现过硬的证据。然而昆吾因制(皮/陶)"壶"(浑脱)而为"胡人"名族或杰出匠师,其名称与"浑脱:葫芦:昆仑"相关殆无可疑,可列入大西域的混沌文化丛。

传说虽谓昆吾为夏人之祖,目前还只能判定"昆吾"是夏人同盟者,不知道其具体族属,但他们关系密切亦可肯定。

(1)昆吾己姓,己姓与夏人姒姓关系密切;

(2)《诗・商颂・长发》:"韦、顾既伐,昆吾、夏桀。"与《楚世家》汤灭夏与昆吾相合,昆吾与夏并举,为"同类";

(3)《国语・郑语》说"昆吾为夏伯",与前引《世本》及《帝系》合。

---

① 参见岑仲勉:《两周文史论丛・汉族一部分西来之初步考证》,商务印书馆,1958年,第38页。

卫聚贤甚至说，“北方夏氏族有仿犀牛角作陶壶者，乃以之为图腾”①，所据之一就是《世本》昆吾作陶，而昆吾为“壶”。

近年，有学者注意到，“胡”与“夏”有语音关系、文化关系。

“胡”义或为人，“夏”义亦为人；“胡”有“大”义（参见《广雅·释诂》等），“夏”亦有“大”义。所以有人说“胡：夏”音义皆通，胡、夏同源。这当然只是一个“理由”。其意义决不止此（参后）。

唐善纯说：“‘夏’与‘胡’是同音又同义的字，而胡是‘匈奴’的急读。”胡，《广雅·释诂》，“大也”；夏，《说文》，中国之人也，大言也（或说“人”也）。所以相通②。他又企图引进“太阳：Kon”之义，说：“胡、夏可能共同来源于突厥语‘太阳’，太阳高高在上，独一无二，故引申为‘大’。”③

他还曾说：“‘夏’是阿尔泰语 ɣa 的音译，本义为高大。‘华’是 ɣa 的另一种译法，本义与‘夏’相同。”④然而他也注意到，ɣa 或 qa 都可能音转为 qar（黑）、kara（黑：鸿鹭/哈喇/昆仑），后者亦有“大”义。维吾尔“喀喇”（kara）一词“还有‘广大’、‘辽阔’的含义，将其词义继续引申的结果，成为‘伟大’、‘雄壮’的同义词”⑤。那么 ɣa、qa(r) 所从出的“kara”应是“胡”（甚至于“夏”）的语源，而 kara 一词正是混沌——难道有比混沌更“大”的吗？

---

① 卫聚贤：《古史研究·荒古与盘古》，商务印书馆，1986 年，第 2 册，第 133 页。

②③ 参见唐善纯：《夏史三题》，《文史知识》1991 年第 16 期。

④ 唐善纯：《中国的神秘文化》，第 13 页。

⑤ 参见刘志霄：《维吾尔族历史》，上编，第 144 页。

如果“壶：昆吾”、“胡：孤涂”、“瓠：葫芦”确有语音关系，那么“夏/胡”之间、“夏/昆吾”之间的语音关系就该提到“议事日程”上了——唐善纯“夏：胡”音通义近之说决非臆想。

【夏】	ɣea	匣鱼	（郭锡良）
	ɣa	匣鱼	（王力）
	ɣa	匣鱼	（高本汉）
【华】	ɣoa	匣鱼	（郭锡良）
	ɣa	匣鱼	（王力）
【胡】	ɣuo	匣侯	（高本汉）
	ɣa	匣鱼	（郭锡良）
【壶】	ɣa	匣鱼	（郭锡良）
【昆吾】	k'ən 溪文　ŋa 疑鱼		（郭锡良）

“胡”之义与“混沌：葫芦”相关，由此反推，“夏”的语音是否也跟“混沌”牵连呢？

“夏”与“混沌”干涉，决不仅是“壶：昆吾”、“胡：孤涂”的牵连。

夏人以“昆仑”，或“祁连”或“空同”为神山，为“天”，为发祥地，“昆仑”等都是“混沌”。

夏祖黄帝，黄帝就是“帝鸿”，“帝鸿：帝江”也是“混敦”之神。

“浑沌”为中央之帝，夏祖黄帝也是中央之神。

夏之工师或侯伯“昆吾”是混沌文化英雄神。

夏人英雄祖先“鲧”析音（或变化）为共工，“共工：空同”也是混沌文化英雄神。吕微甚至说：“kala、昆仑均为‘鲧’之缓读，

长言之则为‘昆仑’，或‘喀喇’。”①俱“混沌：暗黑”之演化。所以鲧亦作鮌，有“玄（黑）鱼”的化身（参见《拾遗记》等）。

夏虽不即是胡，却接近“戎狄”，可能从“胡”那里借鉴“圣名”，从而介入中国西北部的混沌文化丛（但是，此事还要求更多证明）。

进一步说，“夏”与“大夏”至少在字面上是相通的——而“大夏”或“吐火罗”（Tokhara）也与“混沌”或“昆仑：黑暗”相干，也跟“胡”或“昆吾”关涉。徐中舒指出：

> 从文字方面讲，匈奴称胡，据高本汉（B. Karlgren）《分析字典》胡读 ɣuo，夏读 ɣa，发音相同故得相通。从地理方面讲，夏北迁后为大夏，秦、汉间的大夏，据琅邪刻石在中国正北，适与匈奴壤地相同。②

进而“夏：胡”均与“昆吾”干涉：“昆吾与夏并称，而《匈奴传》的昆邪王（或作浑邪），《汉志》金城郡的允吾县，《尔雅·释畜》的騉駼，并为昆吾的转名（《史记正义》读昆邪为昆徐，《汉志》应劭音允吾为铅牙，《尔雅》舍人注騉駼外国之名），并可为证。”③

这样——

夏：大夏：胡：昆吾

---

① 参见吕微：《息壤研究》，《中国文化》第 11 期，1996 年；又见《神话何为》，社会科学文献出版社，2001 年。

②③ 《徐中舒历史论文选辑·再论小屯与仰韶》，上册，第 166 页。简称《徐辑》。

之间的文化语音关系就更清楚了。

徐中舒氏多次论证大夏、大月氏是华夏之“夏”西迁后的名称(这个理论无法接受,因为考古人类学证明月氏是白色的古欧洲人种,还有自己的属于古印欧语系的语言)。他说:“大月氏、大夏即中国史乘上虞夏民族西徙后之称。月氏与夏为其本名,大为后加之词。”①他又说,“汤灭夏后,虞、夏两族相继西迁,夏称大夏,虞称西虞”,大夏就是秦汉时的“西夏”,西虞就是月氏。“大夏是在夏朝灭亡后经过很长的时间逐渐由北边迁到西边去的。大夏最先迁到北边,留下一部分民族为匈奴祖先”②——这就是“胡”。

谨案:“夏∶胡”语音相通,意义相关,已如上述,甚至于“夏∶胡”及“大夏”都曾从“混沌”得音,但华夏属蒙古人种、汉藏语系汉语族;跟高加索人种、印欧语系吐火罗语族的大夏、月氏决非同族。

“大夏”跟“大月氏”关系密切。

它们的西迁很可能都因另一支“胡”人即匈奴的挤压。王国维《月氏未西徙时大夏故地考》说他们都走的是(天山)南道。大夏西徙,前于大月氏仅20年。月氏本居敦煌、祁连间,为匈奴所迫西走。他们的族名或居地与“吐火罗”相关。他的《西胡考》说:

① 《徐中舒历史论文选辑·再论小屯与仰韶》,上册,第168页;参见《夏文化论文选集》,中州古籍出版社,1985年,第22～23页。

② 徐中舒:《夏史初曙》,《中国史研究》1979年第3期;《徐辑》下·1350。

> 考"睹货逻"之名，源出大夏(嘉兴沈乙庵先生及西人马括德等并创是说)。大夏本东方古国。……于阗与吐火罗本同族，亦吐火罗人曾居于阗之证。又今和阗以东大沙碛(案指塔克拉马干沙漠)，《唐书》谓之"图伦碛"，今谓之塔哈尔马干碛，皆睹货逻之讹变。(《观》2，《论学集》132)

斯文赫定(Sven Hedin)曾在此 Taklamankan 沙漠发现古城名"塔克拉"(Takla)，和田附近有村庄名托赫拉(Tochla)，都是"吐火罗"的音变。

李希特霍芬《中国》之说略同，而在其先。

"大夏之国，自西逾葱岭后，即以音行"。(王国维)诸如下举，都是"大夏"的对音。

兜勒 (《后汉书·和帝纪》、《后汉书·西域传·序》)
兜佉勒 (《鞞婆沙论》、《增一阿含经》)
兜佉罗 (《大智度论》)
吐呼罗 (《魏书》)
吐火罗 (《隋书》、《旧唐书》)
睹货逻 (《大唐西域记》)
土豁罗 (《新唐书》)

原文(据专家述介)则——

【吐火罗】
Tokharoi (希腊文)
Tkhurstan (《大秦景教碑》)
Toghristan(《摩尼教文献》)

Tusāra(兜沙罗)(《杂阿含经》)

Tho－kar，Tho－gar，Thod－gar，Thod－kar，Thod－dkar(藏语文献)

'tɤw'r'k(粟特文献)

twɤry，twxry，twqryɤ(回鹘文献)

《新唐书·西域传》:"大夏即吐火罗也。"

其名甚古。但确是"大夏"的原名。除前举沈曾植、马括德、王国维、徐中舒等说外，琼斯密(Thom. W. Kingsmill)亦主大夏为Tokhara。岑仲勉说:"大夏《切韵》t'a iɤa，徐仙民读'大'如他佐反(t'ȃ)，则其原音未始不与tokha相近。"(《地里》上·229～230)

Tokhara之Tok译云"大"，hara则"夏"(或"夏：胡")之繁音，hara即哈喇，为喀喇(kara)之音变，《华夷译语》"黑，哈喇"，《卢龙塞略》"黑曰哈喇"，是hara：kara并"黑"之义，就是"祁连：昆仑"以及"混沌"之音义由来——然则Tokhara(大夏)不是可以跟"夏：胡"同样纳入"混沌"文化语音丛吗?

大月氏原住祁连、敦煌间，"祁连"为昆仑母型1，义出"黑"、"圜"、"混沌"，自无疑义；敦煌，倒言"煌敦"，即混沌——藤田丰八还说"敦煌"(或最古之"月氏")之名得自Takhara，谭其骧是之(并见下文)。

然则大月氏之原住地亦属混沌文化丛。白鸟库吉甚至说，Toxara(兜呿勒：吐火罗)系月氏自呼之名(《塞外》2·469)，说虽不确而为岑仲勉所讥评(《地里》上·229)，但是大月氏西徙居于吐火罗斯坦，操吐火罗语，跟迁住Bactria之"大夏"颇为"近似"，也是事实。

荤粥、混戎与混沌

《史记·五帝本纪》说："〔黄帝〕北逐荤粥。"(1·6)

《史记·匈奴列传》说："匈奴，其先祖夏后氏之苗裔也，曰淳维。唐虞以上有山戎、猃狁、荤粥，居于北蛮，随畜牧而转移。"(9·2879)"胡"应是他们的"大名"乃至"共名"(参见插图11)。

《五帝本纪》索隐为之编制一个谱系：

唐虞以前	山戎，或熏粥
夏	淳维
殷	鬼方
周	猃狁
〔秦〕汉	匈奴 (1·7)

这当然不一定准确。"淳维"，集解及所引都说只是匈奴先祖名而非族称(当然二者亦可混一)。不可能"分名"如此严格。"鬼方"也不一定就是或仅是"熏粥：猃狁"，其涵盖说不定很大。

王国维受了司马贞的启发，不但认为他们是一族而且还拉上了西北方的"犬戎"一系。我们认为他们在远古也许有血缘关系，甚至共同发源于中亚，发源于阿尔泰山区，其最古老者应是：

一目国：独目人　或

鬼：畏：隗：危：威　或

(唐虞)山戎

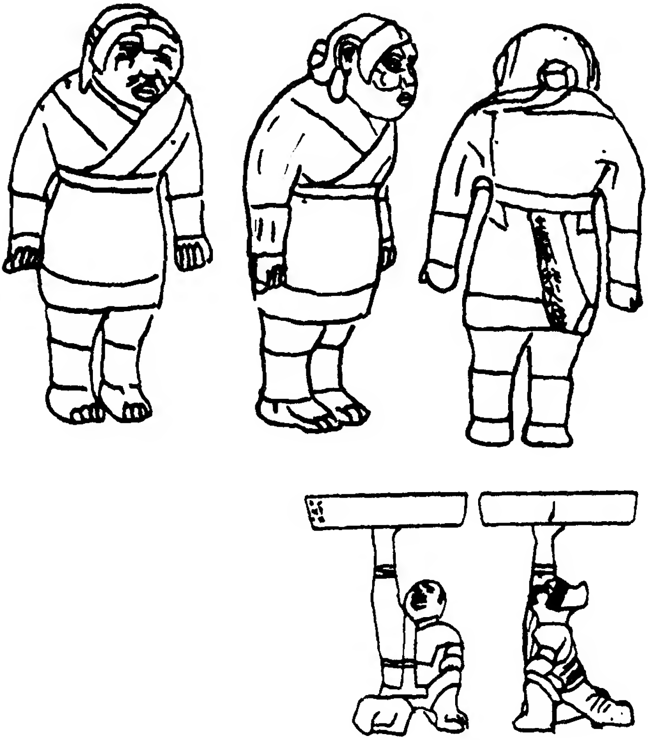


图 111 “胡”的造像

（上：着衣胡人银像，见于《洛阳金村古墓聚英》，东京；下：战国铜器）

“胡”的语源是“混沌”；“夏：胡”音近，亦与“混沌”干涉。“标准型”的“胡：匈奴”，圆面宽鼻无须，或说“面目模糊”。但这些所谓“胡人”造像属于蒙古人种北支殆可无疑。不过他们的血液混杂，羼有突厥或塞人成分。

山戎，诸家多不予重视。我们觉得它跟春秋以后的“山戎”不一样(至多有些因袭关系)。

正义引《左传》庄三十年：“唐人伐山戎。”杜预注：“山戎、北戎、无终三名也。”《括地志》云：“幽州渔阳县，本北戎无终也。”(9·2880)《匈奴列传》又说：“燕北有东胡、山戎。”(9·2883)这些说的都是后世的山戎。

司马迁在传首讲的“山戎”，应该就是起源于中亚高地的“一目人”即古“鬼国”而见于《山海经》和希氏《历史》者，毛发茂密，带有更多的古欧洲人种成分，跟发祥于阿尔泰山区的突厥先民关系极其密切。

研究“猃狁：荤粥：熏育”乃至匈奴，应该从此开始。

出现在中国历史文献里，至少是二大系：

正　北

熏粥　淳维　(殷)鬼方(?)(周)猃狁　(秦汉)匈奴

西　北

犬戎　昆戎(绲戎，混戎)

羌戎　(战国～秦汉)

鬼戎　鬼羌(战国～秦汉)

最复杂的是“鬼”。“鬼：危：畏：隤：威”就是“一目”，就是远古之“狄”。《山海经》可以为证。“鬼”头上的⊕，正是额中圆目，象征太阳。但麻烦的，殷周西北方都有“鬼”，与“犬戎”乃至羌戎一系关系很大，而“昆戎”与“荤粥”首音可通，关系亦大——至少他们都可以划入北亚、西北亚“混沌文化”游牧群团。目前似乎只能将“鬼方”置于阙疑待问之列。在《山海经》系统和《史记》陈述里，“鬼：畏：威：危：隤”与猃允一系关系较大；但

战国，尤其秦汉以后，“鬼戎”、“鬼羌”连称，倒与犬戎、羌人更密切了。

《海内北经》戎狄三族排列如下：

大行伯（把戈）→（东）犬封国→（东）貳负之臣

已知：

貳负与危同叙，危即畏、威，指鬼方；犬封国指“犬戎”（“戎”字从戈，大行伯把“戈”，与之相关）；

大行伯，可能是太行山神兼戎狄战神（参前）。

大行即太行。《北次三经》之首曰“太行之山”（85）。以下又说，凡《北次三经》之首，自太行之山以至于无逢之山，凡四十六山，“其神状皆马身而人面者二十神”（99）。

马身人面当然是戎狄之神：戎族有马崇拜，狄人或鬼方更崇拜神马。这是游牧民族共性（参见专节）。

最重要的是太行山系的“归山”。

《北次三经》之首曰太行之山。其首曰归山，其上有金玉，其下有碧。（《北山经》，85）

“鬼，归也”。（《说文解字》等）二者一声之转。太行之归山分明是鬼方时期的重要根据地。

陈梦家据《海内北经》以鬼国在太行山东，《史记·殷本纪》正义引《括地志》说“鬼侯（（九侯）城在相州滏县（今磁县）西南五十里”，判断殷代鬼方“似当在晋南”而距殷墟（安阳）不远（《综》

275)。这虽然只是东进鬼方的一支，证明鬼方跟“太行—归山”有密切关系。

直到春秋，太行山脉仍有鬼方的强大存在。段连勤说：“据《左传》、《国语》记载，‘晋居深山中，戎狄与之为邻’，‘戎、狄之民实环之’(定四年、《晋语》二)，春秋中叶以后狄人的活动中心在太行山东西侧，显然〔起于西北的〕一部分鬼方人民东迁了。”①

《西山经》又有騩山，“是錞(假为蹲)于西海，无草木，多玉；淒水出焉，西流注于海，其中多采石、黄金，多丹粟”(32)。

采石，郭注，“石有采色者，今雌黄、空青、碧绿之类”(32)。

此应亦鬼方根据地。郭注，音“巍”，与“威：畏”之鬼姓略合；“一音隗嚣之隗”，则明示其为“鬼”山。

清吴承志《山海经地理今释》说，騩山，“今玉门县西南巴颜大山”，约在酒泉敦煌之间。蒙文通说，然则其山南即汉先零羌地，“则騩山即鬼山(氏)之居。三危在敦煌，此騩山在玉门，则居三危之东。《西次三经》又言‘又西二百二十里曰三危之山，又西一百九十里曰騩山，又西三百五十里曰天山’，是在三危东西，并有騩山”②。

《西次三经》诸山多在西域，“騩山”之前后天山(帝江居之)、泑山(蓐收居之)、轩辕之丘、玉山、昆仑之丘、槐江之山、钟山(葱岭)、崟山(密尔岱)，地望多历历可指，騩山蹲于西海，究在何地？

下文又有騩山，多玉而无石，“神耆童居之，其音常如钟磬；其下多积蛇”(55)。

郭璞说，耆童即颛顼之子“老童”，看字形颇似。

---

① 段连勤：《我国丁零族的原始居地和北迁》，《西北大学学报》1979年第4期，第84页。

② 蒙文通：《周秦少数民族研究》，龙门联合书局，1961年，第60页。

"其音常如钟磬",似乎说这里的玉脆密坚致,作磬则金声玉振——而耆童便是"玉"之神。

他当然兼为乐神。郝氏笺疏因郭注联系到"其孙长琴,所以能作乐风,本此";他们的美声"亦天授然也"。

案《大荒西经》摇山,其上有人,号曰太子长琴。附述颛顼世系为:

颛顼——老童——祝融——太子长琴

太子长琴"是处摇山,始作乐风"(395)。郭注:"创制乐风曲也。"(396)

颛顼一系属东北夷,其"子"老童为什么跑到鬼族的"骢山"去唱歌,令人不解。耆童也许别有所指。

窃尝疑"太子长琴"是帝少昊"孺"(乳)颛顼于东海外大壑(甘渊)"所弃琴瑟"的人格化。那琴瑟用太阳神树"扶桑"制作,所以奏出的是《阳阿》那样的太阳神曲。"扶桑"与"摇"也许可相置换。但不知与此处"耆童"有何关系。

归山还有奇兽"驿"。

有兽焉,其状如麢羊而四角,马尾而有距,其名曰驿善还,其名自训(叫)。(《北山经》,85)

"驒"从"军"声,跟"荤粥"之荤、"浑沌"之"浑"、"陆浑"(戎)之"浑"都是可通的。也就是西文之Huns;所以,驿,疑是"荤粥"神兽。

四角如羚,就是西北高原的"四角羊",但又马尾而有距,粘连于马神。"善还",一个解释是老马识途一般能找路回家,游牧人的家畜多有这本事;一个是如袁注所说,"还音旋,盘旋而舞

也"(第85页)。这就像"帝江：混敦"之作浑沌舞了。又似夏启之《九代》马舞。然则驿兽也跟"混沌"神物同属。我们即将看到，"驿"的主人，"归"山之"归"(鬼)，或"荤粥"之"荤"，"陆浑"之"浑"，都跟"浑沌"有所干连。

"驿"兽在"魏山"，这至少是沿用鬼族故名。而《北次三经》之首是"太行之山"(这可能是鬼族向南进出的"据点"或"前进基地")，"其首曰归山，其上有金玉，其下有碧；有兽焉……"(85)。

因为太行山的地望比较明确，所以小川琢治、谭其骧等先生得指归山为山西省中条山西端之某山①。《元和志》说："雷首，一名东条。"《天下名山记·太行山记》说其"自是西奔为中条，至雷首，皆其托祖，故曰太行"。李盛诠据以称："归山很可能是今山西省永济县东南的雷首山。"②归、鬼音通，字书云"鬼，归也"，或说鬼族旧地。这里疑为古猃狁—荤粥集团在较南地带活动的地方。李称其为"驿部落"③。

驿音晖，又音晕。李盛诠说其为荤粥之属。

> 驿音晖。《唐韵正》卷二云，古音读作熏。《六书通》卷二上平八真亦云，熏与荤古韵同部。甲骨文中尚未发现有驿字，但有晕字。〔驿〕疑是司马迁所说，唐虞上有荤粥，居于北蛮随畜牧而转移中的荤粥的荤部落。④

① 参见〔日〕小川琢治：《支那历史地理研究》，1928年，东京；谭其骧：《论〈五藏山经〉的地理范围》，《中国科学技术史文集》，上海古籍出版社，1984年，第286页。

②③④ 李盛诠：《山海经所见马图腾及其与匈奴先族的关系》，《山海经新探》，第224页。

然则此为北狄—荤粥—匈奴神马。其如羊四角者自是夸饰，犬戎文马吉良也有说颈背生二(羊)角者，如前举“疑似”羚羊之“闾”(驴)，跟“驿”同样有“四角”为其神异尊贵之特征。其名“驿”，无疑相关于“荤粥：浑臾”、“浑沌”。

上文说过，“鬼”面多须毛，近于“胡：山戎”，属于混沌大群团。

而属于西北系统的犬戎、畎戎就是昆夷(戎)；昆也写作绲、混，正像昆仑有时也写作混沦。

而“混”(昆)可通“浑”，“浑沌”(《庄子·应帝王篇》等)当然就是混沌、浑敦。这样，西北的“犬戎：昆戎：混戎”跟“混沌文化”也关系密切。

“浑：混”上古音都在匣纽文部：

【浑：混】 ɣūən

只是中古以后才有区别。

“浑”从军声。这就涉及“猃狁”的一个古名：

荤粥

獯鬻，熏育

它们之间是可通的。王国维《鬼方猃狁昆夷考说》，荤、薰之音同于混、昆”；而且跟“猃狁”之“猃”也可通转，“其声虽同，其韵已变”，然则“合猃狁二字乃得‘薰’音”(《观》2·596，《论学集》123)。

昆：薰(荤)：猃狁

《史记·匈奴列传》说，冒顿“后北服浑庾、屈射、丁零、鬲昆、薪犁”(9·2893)。这里几个名字都跟匈奴先民族名相合。

浑庾，《汉书·匈奴传》作“浑窳”。

蒙文通指出，这就是《史记》的薰育或荤粥(《周秦》第26页)。

是“浑：薰：荤”可通又一证。浑则“浑沌”之省也。

这就是“匈(奴)”或 Huns 的直系祖先——荤粥、熏育、浑庾或者獯允是真正的、古老的“胡”族或“混沌人”之大支。“匈奴”不过后人心目中“胡”的标准型。他们的形象见于战国前后之文物，其主干属蒙古人种，不过间杂着突厥乃至塞种、芬人(高加索人种)的成分(参见插图112)。

刘桓看出了它们之间确可通转：从熏声字不但与从军声字可通，亦与从昆声字可通。

熏：军：昆

它们上古音都在文部。刘桓举出一些证据：

《文选·养生论》：“薰辛害目。”李注：“薰与荤同。”

《说文》卷十火部“煇”，段注说可假作“熏”。

《老子》二十五章：“有物混成。”帛书甲乙本并作“昆成”。

《说文》卷十一水部：“浑，混流声也。从水，军声。一曰洿下貌。”中古音户昆切。桂馥《说文义证》云：

> “混流声”也者，浑、混声相近。《史记·司马相如传》，“汩乎浑流”，《文选》作“混流”；“溟海洋浑蕿涌其后”，李善引本书(《说文》)“浑流声也”。

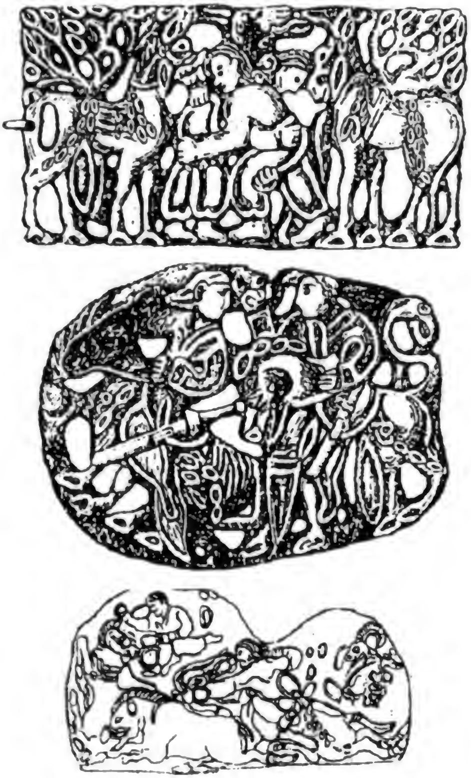


图 112 “胡”或匈奴的形象

（上：客省庄 M140 出土，《西伯利亚出土的铜牌饰》亦收录；中：西岔沟出土；下：南西伯利亚出土金带钩）

“胡”或“匈奴”的主支属蒙古人种，圆颅细目阔面扁鼻（或所谓“蒜头鼻”），但已渗进突厥与塞种、芬人等的血液。还有一支是高加索人种成分占优势的“胡”人，深目高鼻多须，是“羯胡”的祖先。

所以，刘桓说，“獯鬻、荤粥可通混夷、昆夷、绲戎，其名混、昆、绲乃是汉字记载省略胡音的语尾所致”①。

很有意思的是，这跟“陆浑”（戎）称“浑”一样，依然可能同胡语“混沌”相涉——可惜找不到进一步的理由。

不过我们觉得，“猃狁/昆戎”之间虽然发生语音干涉，究竟还有区别，至少在许多情况下有区别。

正如“戎狄：夷狄”有时混称，像《史记·周本纪》叙古公亶父时事，笼统地说“薰育戎狄”交攻而不得不对其“怀柔”乃至“屈服”；《后汉书·西羌传》也含糊地说，“武乙暴虐，犬戎寇边，周古公逾梁山而避于岐下”（10·2870）；而《孟子·梁惠王篇》则分别说：

太王事獯鬻
文王事昆夷

前事与《周本纪》合；后者，《周本纪》也说，文王受命而“伐犬戎”，即报昆夷一箭之仇。

以后，犬戎屡屡犯周。

例如，《史记·匈奴列传》说，“申侯怒而与犬戎共攻杀周幽王于骊山之下”；《汉书·匈奴传》则较笼统地说“犬戎交侵”，提及猃允而不说犬戎——但犬戎覆灭宗周则无异辞。

是“犬戎/猃狁”有同有异。

但他们的名称都跟“浑沌：混敦”干涉却是无疑的。

混沌文化还涉及“允姓之戎”或“陆浑之戎”。

---

① 刘桓：《甲骨、金文中所见犬戎与猃狁》，《殷都学刊》1994年第2期，第3页。

允姓与猃允、猃允相干。

陆浑与荤粥、浑臾、熏育相关。

“允：熏：荤：浑”并涉浑沌之“浑”(混)。

《汉书·西域传》之塞种，荀济《请废佛法表》说，本即“允姓之种，世居敦煌”(见《广弘明集》卷七引)。蒙文通据以谓：

允姓之戎≈塞种≈猃允

他还以为此“塞：允戎：猃允”包含三支：

鬼方

犬戎

陆浑之戎①

这样就更加纷杂。但这里“允：狁：浑：熏”相通应该无疑。其与塞种关系暂予排除(塞人白种，“猃允”人种复杂)。

赵俪生也说“允姓之戎”是塞种。他甚至认为远古的“三危”在费尔干纳盆地(案：古大宛地)，后来才移用为敦煌山名。他同样参用了荀济《请废佛法表》里的一些说法(暂且不要去管“塞种”与“释氏”的关系；又荀济之说只是孤证)。

赵先生说，“允姓之戎”本是一个大部落，据王国维《鬼方昆夷猃狁考》，犬戎和严允都是它的分支。三危，汉唐人确实说指敦煌一带。但是，“如果我们按照《山海经·西次三经》中山川的排列和距离来看，远古的三危远在敦煌以西，很可能是费尔干。这样，允姓之戎和塞种，从种姓上合拢了；三危和费尔干，从地域

① 参见蒙文通：《周秦少数民族研究》，第8～10页。

上又合拢了"①。东迁的塞种(所谓"东斯基泰")就是𤞤狁,一直深入到朔方、大原,后来被迫"向西回归,跟三苗一同居住在费尔干地区(三危)"②。其说不大稳妥。

饶宗颐先生为《于阗史丛考》作序,也说𤞤犹/昆夷(犬夷)都属塞种,操印欧语;羌戎却属藏语支;允姓曾被称为"羌戎",羌戎曾被称为"鬼羌"者,都因为塞种曾与羌藏混血。

斯维至先生也认为,不但乌孙、月氏,允姓之戎,"犬戎:混夷"也是塞种。他们大体在西周中期以后,宣、幽、平三世一百五十余年间,西北特别干旱之时从中亚东侵的。他引用《小雅·采薇》诗序说:

> 文王之时,西有𤞤狁之患,北有昆夷之难。

以为它们是同种"同族",只是"分两路"来攻耳③。但这里明明说两大敌对集团,分踞两个地区("西/北"二向恰被颠倒)。

这里,我们只能说:

(1)"允:狁:熏:浑:荤"确实相通,春秋以来的"允姓之戎"乃至"陆浑之戎"都可能属"𤞤狁"一系;

(2)因此可能是"混沌文化"游牧群团之一支,是广义之"胡:混沌";

(3)他们住居行止的"敦煌"可能是"煌敦:沌混"之音变;

(4)他们跟鬼方、塞人的关系有待澄清(曾经混血无疑,恐非

①② 赵俪生:《〈穆天子传〉中一些部落的方位考实》,《中华文史论丛》1979年第2辑,第299页。

③ 参见斯维至:《从周原出土蚌雕人头像谈严允文化的一些问题》,《历史研究》1996年第1期,第94页。

同支）。

“瓜（州）：葫芦”与敦煌，沌混

这里再举一个涉及《山海经》地名（敦薨）的“混沌”（地）。亦涉及“葫芦瓜”：瓜州——瓜州之戎。他们活动在敦煌。

《左传》襄十四年：

> 将执戎子驹支。范宣子亲数诸朝曰：“来，姜戎氏，昔秦人追逐乃祖吾离于瓜州，乃祖吾离被苫盖，蒙荆棘，以来归我先君。……”（下·1955）
>
> 杜注：“四岳之后皆姜姓，又别为允姓。瓜州在今敦煌。”（下·1955）

《汉书·地理志》敦煌郡注云，杜氏林以为“古瓜州，地生美瓜。莽曰敦德”。颜云：“即《春秋左氏传》所云‘允姓之戎居于瓜州’者也。其地今犹出大瓜，长者狐人瓜中食之，首尾不出。”是敦煌古称“瓜州”无疑。

又，《禹贡山水泽地篇》注云：“杜氏曰：‘燉煌，古瓜州也。’州之贡物，地出好瓜，民因氏之。瓜州之戎，并于月氏者也。”（据顾颉刚引）

《左传》昭九年，允姓之戎亦居瓜州。“允：荤：浑：熏：匈”是有语音关系的。杜预说，允姓之戎又称“阴戎”，复关涉“陆浑之戎”，他们似乎都曾在“瓜州：敦煌”间逗留，所以有人把它们都归为“瓜州之戎”，亦即“混沌之戎”。

陆浑者，《左传》僖二十二年：“初，平王之东迁也，辛有适伊

川，见被发而祭于野者，曰：‘不及百年，此其戎乎？其礼先亡矣！’秋，秦、晋迁陆浑之戎于伊川。”杜注：“允姓之戎居陆浑，在秦、晋西北，二国诱而徙之伊川，遂从戎号至今，为陆浑县也。”（下·1813）

这里“陆浑”是地名，也在“瓜州”。此“浑”当与“浑沌”相干。

陆浑之戎又即“九州之戎”，见昭二十二年《左传》。杜注：“九州戎，陆浑戎〔也〕，十七年灭属晋。”即顾氏所谓“鬼州”之戎。人们注意到，跟“瓜州”之义相干者，不但地产大瓜，还有所谓“瓜子族”。

顾颉刚闻林冠一言，洋县之北，秦岭之中，有小群落名瓜子。“其人甚诚悫、山居艰于自给，多出外卖其身，作耕种、推磨诸事，极苦不辞”，被人蔑称为傻瓜①。“傻瓜”一词疑自此族起。

辛树帜又述任世周报告云，“当宝鸡之西，天水之东、麦积山之南，至朱家后川、红岩子二村，见有‘瓜子’。其人行动迟钝，体小，口大，舌圆，常露笑靥而少言语，发音异常人”②。是秦岭南北坡俱有分布。顾氏以为“瓜州之戎”遗裔，又居于山阴，而称“阴戎”者。

还有一种说法是，山区交通不便，婚姻困难，近亲结婚较多，所以产生智障小群，再加上经济文化原因，乃被污蔑为“瓜子”，为“傻瓜”。口大舌圆迟钝呆笨就是病理表现。

这些都有一定道理。但瓜者圆浑封闭，混沌不明（有如“胡”之芮胡浑茫），在谑语、蔑称里本身就有愚蒙之义。顾氏引清黎士宏《昶堂笔记》云，甘州人谓“不慧之子曰瓜子”。方诗铭云，川人亦谓傻愚者为瓜子。南下之北人，见闽人多食蕃薯，戏称之曰“福建地瓜”。江苏南北亦有以“地瓜”相谑者，安徽则有闻名的

①② 顾颉刚：《史林杂识·瓜州》，中华书局，1977年，第52页。

“傻子瓜子”，盖“瓜”有浑茫混沌胡涂颟顸之义也。

窃尝疑敦煌古称“瓜州”者，瓜之言瓠、言壶，就是“葫芦”，是“混沌文化”的空间形式，或者说是“千面混沌”的地名化。

混沌者混沦、糊涂之谓，“傻瓜”一语是它的喜剧化，是它的嘲谑式表达或戏称、昵称。

瓜形圆浑。产于崆峒，拟于穹窿，比于浑沦（昆仑），都是“混沌”之义。《拾遗记》就说：“时燉煌献异瓜种。……瓜名‘穹隆’，长三尺，而形屈曲，味美如饴。父老云：昔道士从蓬莱山得此瓜，云是崆峒灵瓜，四劫一实，西王母遗于此地。”（齐校本，第141页）

“瓜：葫芦”与“胡”也是一声之转，简直可以说，“瓜”之言“胡”，瓜州者胡州也，瓜州有“胡”的大宗。

瓜州之戎含“陆浑”之戎，“陆浑”或亦“浑沌”之语转。“瓜”州转化为“燉煌”，这也可能是“瓜”的演化。所以必须考察“燉煌”得名之由来。这也是西域文化的一个要题①。

曾经居留在敦煌的大月氏，白鸟库吉以为即古之吐火罗（参见《塞外》2·469）。据说李希特霍芬的《张骞西征考》也主此说。藤田丰八则说，“吐火罗”是“月氏”未分大、小之前的古名。说俱不确。

敦煌者，藤田丰八也以为即吐火罗（Tokhara）的简译②。谓

① 参见钱伯泉：《“敦煌”和“莫高窟”音义考析》，《敦煌研究》1994年第1期，第48～50页；陈戈：《焉耆尉犁危须都城考》，《西北史地》1985年第2期，第30页。

② 参见〔日〕藤田丰八：《东西交通史研究·西域篇》，1933年，东京，下编；《西北古地研究》，杨炼译，商务印书馆，1942年，第90页。

其骧也赞成这是由“汉初居于敦煌祁连间的月氏族”而得名①；大月氏西迁把“敦煌”带到吐火罗斯坦而仍以其为名，或者说后人以大月氏所迁的“吐火罗”为其故地取了音近的地名：敦煌。

然而，不但“祁连：昆仑”是混沌山，“敦煌”或其倒语“煌敦”也是“混敦”。甚至 Tokhara 之 hara 也得名于 kara（黑：混沌），与“鸿鹫”（黑），与“混沌”，与“夏”/“胡”/“大夏”同样属于混沌文化语音丛（参前）。“吐火罗”者，大哈喇、大混沌也。

又，《山海经·北山经》有“敦薨”，其音与“敦煌”至近。

> 敦薨之山，其上多椶枏，其下多茈草。敦薨之水出焉，而西流注于泑泽。出于昆仑之东北隅，实惟河原。其中多赤鲑，其兽多兕、旄牛，其鸟多鸤鸠。(75～76)

《水经·河水注》：“敦薨之水……二源流，注于敦薨之浦。”

《北山经》说敦薨之水，西流注于泑泽，即罗布泊。所以有的学者以为此水“概当今孔雀河”②。

西域学家颇有认为“敦薨”即“敦煌”者。

刘迎胜说，“敦煌”是《山海经》“敦薨”的“同名异译”；他也说，原语或是“吐火罗”(Tokharə)，在此指祁连山一带③。案：“祁连”(山)是“昆仑”的一个母型。

林梅村认为：“敦薨：敦煌”确是一音之转，但应指《汉书·

① 参见谭其骧：《长水集》下册，第 399 页。

② 佟柱臣：《中国边疆民族物质文化史》，巴蜀书社，1991 年，第 103 页。

③ 刘迎胜：《丝绸之路·草原卷》，浙江人民出版社，1995 年，第 47 页。

西域传》之“单桓”，而“单桓：敦煌：敦薨”之山“必指天山东部最高峰博格达山”①。此虽然不一定，可我们知道，“天山”是宇宙山“昆仑”的一个“存在”，一个“模特”。他引据梅维恒(V. H. Mair)之说，“敦薨：敦煌”的“胡音”可能跟“吐鲁蕃”(塞语ttiurpamnä，突厥语 turpan)同源，是前吐火罗语“高”(täprone)的音译②。这涉及专门，不赘。主要看与《山海经》直接关连的“天山”。

《西山经》说：“天山”有神“混敦无面目”，实为“帝江”。

祁连不但语转为昆仑、为混沌，而且有“天山”之称，与《西山经》在观念上一致。

《汉书·武帝纪》：“与右贤王战于天山。”颜注：“即祁连(山)也。匈奴谓天为祁连。……今鲜卑语尚然。”(1·203)

《括地志》：“〔祁连山〕又云天山，又云白山。”(据《史记》正义引)

《西河旧事》：“白山(祁连)，冬夏有雪，故曰白山，匈奴谓之天山，过之皆下马拜焉。”(见《后汉书》注引，1·122)

所以，闻一多《神仙考》说，“昆仑山即今之天山”，不是新疆“天山”而是祁连(《神话与诗》，174)。其实新疆“天山”何尝不是“混沌文化”神山型，或“昆仑”母型丛之一员呢。

我们屡屡介绍，蒲立本以为“祁连”与作为“天马”的“麒麟”对音，也许《周易》之“乾”还是它们的合音，其义皆为“天”。

我们不能排除刑天所处“天山”就是今天新疆的天山。

---

①② 林梅村：《吐火罗人与龙部落》，《西域研究》1997年第1期，第15页。

要之，我们觉得，“敦煌”决不仅仅因为产“瓜”或“瓜子”而被称为“瓜州”。瓜者葫芦，“葫芦”是混沌文化丛的重要因子。

“敦煌”可能是“煌敦”的倒言；“煌敦”者，沌混也。这是个笨拙的假设，没有文献证据。

但即令不“倒”，其义亦相关于“混沌”。

“浑沌”一语或被离分为二，如“胡”地之有“浑”氏、“沌氏。

浑有“浑圆”、“完浑”、“浑浊（暗黑）”之义。瓜州有陆浑之戎。“浑”，语转为“湟”。敦煌有“湟”水。

“敦”亦有“浑圆”之义，如“圆敦敦”。《老子》也说“敦兮其若朴”（第 15 章）。帝江“浑敦无面目”。

敦煌或称“敦物”者，圆物也——指“瓜”。

所以“浑沌”在特殊情况下可分称，可单用。两词素亦可倒置。

倒置之例不多，但并非没有。例如：

《文选》汉枚乘《七发》：“沌沌浑浑，状如奔马。”李善注：“沌沌浑浑，波相随之貌也。”张铣注：“沌浑，盛流貌。”

“混沌”快读而合音为“浑”，体现的是圆浑，完满，暗浊，茜胡……

“沌混”（敦煌∶敦薨）急读而拼合成“洞”，再现的是中空，圆长，虚渺，暗黑；对应的是窟窿（共工），空洞（崆峒），浑同（澒洞）……

所以有时称“浑”不说“沌”。《老子》就有“混成之物”，指的就是圆浑团旋的“混沌”。

有时言“沌”不说“混”。前举《老子》帛书本便说“沌呵（兮）其若朴”，朴就是匏，就是匏瓜，就是葫芦，同样是“混沌”。所以“沌混∶敦煌∶敦薨”也是“混沌”。

埻端，于阗：牛国与混沌

不仅“胡”本身关涉于“混沌”，“西胡”诸国里也有国名与“混沌”相干连者，它可以反过来证明西域文化确实跟“混沌：昆仑：葫芦”具有某种本源性的关系。

这里我们仅举较可靠的一例——埻端，来证明混沌文化与《山海经》的古老性与可靠性。《山海经·海内东经》之首所涉西域诸国名称十分古老（尽管包含传写讹误）。

海内东北陬以南者。钜燕在东北陬。

国在流沙中者埻端、玺㬇，在昆仑虚东南。一曰海内之郡，不为郡县，在流沙中（此疑注释误为正文）。(327)

国在流沙外者，大夏、竖（坚）沙、居繇、月支之国。(328)

这里的“埻端”，是所谓“西胡”诸国真面目的突破口。

郭注，埻音敦，㬇音唤，或作“茧暵（暖）”。郝氏笺疏云，前二字《玉篇》作“墩端”，后二字作“玺㬇”，俱谓“国名”。一般学者都为郭注所误。

丁谦氏《汉书西域传地理考证》、《穆天子地理考证》等书指出，“埻端”盖即“于阗：瞿萨旦那”。可惜证据不足。我们亟需证明：“埻端”原作“郭端”，正与Ghotan对音，与Gostan(a)也相差无几，恰是“于阗”。

“埻端”若定，则所谓“月支”当即“月氏”之较古老名称（参见“伊赛顿”节），而“大夏：Bactria”就不能硬说是汉代名称了。

王国维《西胡考》说，《海内东经》这段话说的都是汉魏西域郡国，是汉魏人据史书掺杂到《山海经》里去的。伯希和《评王国维遗书》说，“此考脆弱”(《西域南海》5·65)。意思是静安先生仅依印象和成见做出判断，而没有深入分析《山海经》这段话的历史真实性与可靠性。

二书确实相似，但是为什么不能是《魏略》等参抄《山海经》的呢？

但王先生并没有否认连《山海经》在内的“西胡诸国”都在葱岭以东；《山海经》之白玉山及昆仑山，都属喀喇昆仑山(系)。

岑仲勉发挥丁谦之说，根据《山海经》，可以断定于阗立国在战国之前，其名传入中原也决不会在秦以后。他说：

> 于阗立国，尽可上溯至战国以前也。《海内西经》云：“国在流沙中者，埻端、玺㬇，在昆仑虚东南；一曰海内之郡，不为郡县，在流沙中。”流沙与昆仑对举，则其地位显在天山南路。《集韵》，“埻，光镬切，音郭，流沙中有埻端，见《山海经》”。依此，则埻端，《切韵》kwȧk tuan，即 khotan 之音写，“郭”乃促读之 kho，下一字“端”，更与元明之五端、兀端、斡端、阿端同一译法，我此一考定，可谓绝无疑问。①

过去，我们为郭璞所误，以为“埻”确读为敦若镈，跟“于阗：和阗”之发音(或声类)相去过远；经拈出《广韵》埻音郭，则与 Khotan 密合。窃疑埻古本应作墎若郭、槨，故有此读。

抑有进者，古无偏旁，埻、郭、廓只作“享”；享者，甲骨文、金

① 岑仲勉：《汉书西域传地里考释》上册，第 72 页；参见《两周文史论丛》，第 36 页。

文《说文解字》大略分别作……

《琱生簋》

《召伯虎簋》

(《说文》墉古文)

这个字，专家们都承认，是城郭上有建筑物(亭楼)相对，有的画出四"亭"(即享)，有的省作二"亭"，简化则成"享"，《说文》卷五说是"度也，民所度居"，就是城郭之重，"两亭两对"。徐铉注音为"古博切"，中古音正是"郭"，同于《广韵》。前推至上古音自然跟"kho—"对应。

【郭·椁·槨】

上古音　见纽铎部　Kuak，kuǎk

中古音　见纽铎部　kuak

"埻端"与 Ghotan 的对音如此严密，"埻端"之汉译又如此古老而独特，说明王国维《西胡考》所持《海内东经》此段文字是建立郡县以后的汉代人所羼入的看法是错误的；说这节话抄自《魏略》或《魏书·西域传》，更是毫无根据。

现在转回到"埻端：Khotan：于阗"音义的探讨。

案于阗(今和田)异译至多。其对音,诸家之说却大体相同。

【于阗】

于窴(Khotan,《史记》;季云汉代应作 * ódan)

于阗(Khotan,前后《汉书》、《魏书》、《梁书》、《周书》、《隋书》,新旧《唐书》,新旧《五代史》,《法显传》,《洛阳伽蓝记》等)

瞿萨旦那(《大唐西域记》,《唐书》,梵语 Kustana,Gostana)

汉那(古塞语 Hvamn,或 Hvana)

屈丹(《西域记》、《唐书》;印度俗语;突厥语作 Hotan)

谿旦(Khotana,《唐书》;Huaton,或说阿拉伯语 * Huatan;《西域记》云诸胡谓"谿丹";《突厥语词典》:Hotan)

和阗(Khotan;回鹘文 udun)

兀丹(《蒙古秘史》)

斡端(或作翰端,《元史》)

忽炭(《元史西北地附录》)

五端(耶律楚材《西游录》)

涣那(Wathana,《西域记》云俗称)

于遁(《西域记》云匈奴语,季氏拟为 * ódun)

谿旦,黑台(《西域闻见录)

迦罗沙摩(Kara—Syamaka,《日藏经》等,又作迦罗奢木)

和田(回鹘文 udun,现代维吾尔语 Hotan)

其中最古老、最准确的 Khotan,正与"埻(郭)端"相合。

从前西域学家多采"于阗：玉之都邑"之说，近时多予怀疑。

羽溪了谛曾介绍"于阗"之异释云："西藏现呼于阗为 Li－Yul 者，洛克喜尔(Rockhill)谓'Li 之国'，盖 Li 为 Bell－Metal，即梵语 Riti 之意。洛氏之说，瓦特尔斯(Watters)颇反对之。瓦氏以 Li 为中国所谓'犛'，为动物之名，此种动物，今多产于和阗"①。羽溪了谛对此二说颇加怀疑②。

Li 或犛牛(yak)，突厥人称为 Katas③。这样，Li－yul 就是"犛牛之国"。此与"牛国"说巧合，但不一定是于阗最古老名称。

至于跟"于阗"对译的"瞿萨旦那"，唐玄奘《大唐西域记》说唐言"地乳"。这已经够古老了。梵语专家谓即 Kustana，但以 Gostana 为确切。季羡林等《校注》说："〔地乳〕当为对梵文化地名 Gostana 的解释。"

【地·大地】 go(梵语)
【乳房】 stana(梵语)

季氏又介绍说，这跟藏文文献《于阗国授记》里的一个名称相同(《校注》，第 1003 页)。

【地乳】 sa－nu(藏语)

---

①③ 〔原注〕Watters，*On Yuan Chwang's Travels in India*(《玄奘的印度游记》)，vol. 2，p. 300。

② 〔日〕羽溪了谛：《西域之佛教》，贺昌群译，商务印书馆，1956 年，第 185 页。

伯希和也说，go确实是“地/国”之意，或为族名。

这里包含一个流传甚广的英雄弃子故事。除《大唐西域记》外，许多文献说起。其梗概是：于阗王向神求子。毗沙门天王额间裂开，跳出孩子。“神前之地忽然隆起，其状如乳，神童饮吮，遂至成立。”遂以Gostana(地乳)名国。此事回鹘文文献①，藏文文献，都有大同小异的记录。

藏文文献，最重要的是《于阗国授记》。它强调于阗跟“中国”(中原)的紧密联系，已羼进佛教内容②。《于阗教法史》说，连于阗国王(即继位的弃子)也名叫“地乳”③。《于阗国授记》也说这位神童吮饮地上的乳房，“后因得名‘地乳’”，即Sa－no。有的学者说，这些材料都较晚起，渗进印度佛教、中土佛教的成分，极不可信④。我们的《中国文化的精英》对此有初步的研究，认为其基本结构相当稳定：

求子——神额生子——吮吸地乳——〔被弃〕——得救——为王

① 参见《冯家昇论著辑粹·回鹘文写本〈菩萨大唐三藏法师传〉研究报告》，中华书局，1987年，第373～413页；黄盛璋：《回鹘译本〈玄奘传〉残卷与玄奘回程之地望与对音研究》，《西北史地》1984年第3期，第8～12页。

② 详见Rockhill、*Life of the Buddha*(《佛陀的生平》)，pp. 234～236；〔日〕羽溪了谛：《西域之佛教》，第186～188页。

③ 参见王尧、陈践：《敦煌吐蕃文献选》，四川民族出版社，1989年，第149页。

④ 参见张广达、荣新江：《于阗史丛考·上古于阗的塞种居民》，第204页。

无非是世界性英雄弃子神话的一支，“地乳”最富特色。

而乳房，跟母腹同样，应视为“混沌”的（人体）“器官化”，或者说是“人间”的缩微形式。

前引藏文《于阗国授记》，似乎无端地插进一只生犊的牛，它在 Zhugangams 地方生的小牛，其地因而得名：

'Bru－so－lo－nya

其原地名似由拥有此母牛的二商人名字（Shel/Zang）构成。

〔藏〕Shel＋Zang＝Zhuga－ngams
〔于阗〕Sher－bzang＝〔藏〕Shel＋Zang

张广达、荣新江说，shel 为于阗文 ṣṣära－（好）的转写；Zang 是于阗文 Yas mggä－（生育）的转写；其拼合可构拟为一个于阗语词：

〔于阗〕ṣṣäraysa mgga（意指那只“生犊的牛”）

这样，于阗故地或国名就跟“牛”发生关系（不仅是“地乳”或“牛乳”）。“瞿萨旦那”（梵文 Gostana）也就是“牛乳”或“牛”。

法国学者烈维（Sylvain Lévi）说，《日藏经》里有于阗佛教圣地名：

（牟尼）瞿摩娑罗香山（〔Muri〕Gomasara gandha）可分解出——

Go　牛/地

亦即其本义为"牛",但可作"地"的一种"通行之名"①。这就暗含于阗本称"牛国"之意,而近于伯希和之意见②。

张广达、荣新江说梵文 go 义为"牛",stana 为"乳",Gostana 则义为"牛乳";伯希和等还原此词为 Gosthana,其中－sthana 跟伊朗语词－stāna(义为"国")对应,则可拟出其于阗语形式 * Gostan,亦即"牛国"③。

【牛国】

〔梵语〕go(牛)+〔伊朗语〕stāna(国)=

〔梵语〕* gosthana>〔于阗语〕* Gostan(牛国)

事涉专门,不敢置喙。我们只觉得,"地乳"故事古老,基本结构稳定,很难推翻。而无论乳房(人的/牛的)或牛国,仍与混沌相关。

为张、荣氏书作序的饶宗颐先生显然倾向于同意于阗为"牛国"的见解,补充道:

对牛的崇拜原为印度的习俗,印度造字的圣人号 Govinda(瞿头陀),意义是 Obtainer of go—(牛)。Gostana

① 参见〔法〕烈维:《大藏方等部之西域佛教史料》,《西域南海史地译丛》,9・163。

② 参见《马可波罗行记注》,冯承钧译,中华书局,1962 年。

③ 参见张广达、荣新江:《于阗史丛考・上古于阗的塞种居民》,第 206～207 页。

训牛国，这完全是印度化的结果。①

这当然很对，但对牛的崇拜，"牛"的读音(go—)似乎还可以推得更早，例如两河流域的苏美尔时期。

我们觉得，把"Go—"解释为牛还是比较有道理的。"Go：牛"甚至跟苏美尔语的"牛：(n)gu(d)"有关系。赫罗兹尼说，古印度语的gaun(牛)，古波斯语的gaus(牛)，德语的kuh(牛)，可能都出于苏美尔语的ngu(d)②；它们不但跟梵语的"Go：牛"相似，而且跟汉语的"牯"也很接近。这是历史语言学和比较语言学上很有意思的事(请参见"珍异篇·圣牛"章)。

从以上看来，"牛国"或相关的"牛乳之国"的说法比较近实。"于阗：埻端：Gostana"，其义如为"牛乳之国"，牛乳仍与牛的乳房直接相关，有浑圆、饱满、封闭或粘糊的引申义；如果仅是"牛国"，就很难解释。但是中亚游牧民族有用牛皮、马革制成"浑脱"之囊以为水袋或乳酪容器(参见卷首彩图)，甚至帽子的风俗，这一点应该考虑在内。而且不能排除"浑脱"可能将这些貌似牴牾的"牛"之"附属物"贯穿起来，因为在原始性思维里，"混沌"象征品(或词汇群)最容易发生互渗或干涉。

"浑脱"就是去掉(或包扎)四脚及头尾的"牛体"。

"浑脱"，作为牛皮囊可以渡河，所谓Gomatı("牛河")者，可用"牛皮浑脱"泅渡之河也；

"浑脱"，可以盛放马乳、牛奶，以便发酵酿酒、制酪，所以浑脱者牛乳之"房"，不仅与母牛乳房相似也；

---

① 饶宗颐：《于阗史丛考序》，上海书店，1993年，第11页。

② 参见[捷]赫罗兹尼：《西亚·印度和克里特·上古史》，谢德风译，三联书店，1958年，第72页。

“浑脱”可盛水,《浑脱舞》之“浑脱取得天河水”,高潮时“故将寒水散庭前”,象征混沌之解破或雨水之解放;舞者还戴着囊形“浑脱帽”……这些都见于西域风习。

这样,就能够以“牛”、以“牛乳”(房)名国;

而“埻端:Ghotana:和阗:瞿萨旦那”云云,跟“浑脱:混沌”的读音相去也不太远(请参见卷首彩图及说明)。

很可注意的是,“牛”(完整的、巨大的牛,在“身化宇宙”神话的“动物:怪异型”里,是像“混沌”那样被解判为天、地乃至万物的(参见本章“浑脱”节对纳西族“牛体混沌”神话的分析)。

古代埃及创世神话里,“水体混沌”的人格化是水之女神努特(Nut),她“也被描述为一头牛的形状”①。混沌解破之后,她才成为苍穹女神。Nut 一名显然来自 Nu—,Nu 就是混沌,而且 Nu 的读音近 ngu,nu,是亚非重要的“原语词”(参见专节及插图113)。

> 起初,世界是一片废水叫做努(Nu),它是伟大的父亲的住所。他就是努,因为他就是深渊,他使太阳神存在。②

在这里,“牛:黑暗深渊:水体混沌”是等值和可置换的,她被解破之后才有“苍穹”(天地分开)和“光明”(明暗对立)。

“牛”有时被当作“太阳”,有时被看做“月亮”。

> 在《吠陀》中经常提到的牛,它们被 Vritra(维特拉:旱魃:蛇)驱走,而被因陀罗带回,实际上,它们是光明之牛,

①② 〔美〕雷蒙德·范·奥弗编:《太阳之歌——世界各地创世神话》,毛天祜译,中国人民大学出版社,1989 年,第 251、253 页。

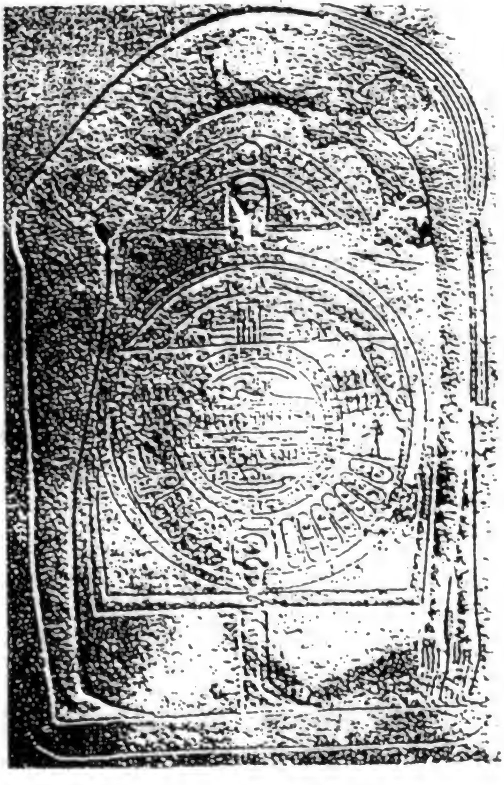


图 113 天空女神努特的"圆形"相

(古埃及石棺棺盖图纹,第 30 王朝)

古埃及天空女神 Nut 来源于 Nu—,Nu(努)本义是(水体)混沌,也与"牛"的西亚—东亚上古音近似;而 Nut 的古老化身也是牛。所以她以"大圆"包孕着"年轮"并覆盖大地。不同时刻的太阳正在她的身体(天空)里轮番出没。

每天早上黎明女神把它们赶到牧场(云霞)——从它们肥大的乳房流出使万物更新和丰产的雨和露水,降落在干渴的大地上。①

但是,也有人说,"乳房"同样是圆浑、鼓突、封闭、中空而又有所蕴涵的"混沌"。北欧神话也把牛的乳房当作创生的源泉。每天清晨,一缕阳光刺破了这圆滚滚的"混沌",朝霞喷出,顷刻就变成乳白色的黎明("牛奶般的黎明"是印度文学最常见的意象)。古代埃及的母牛代表"天空";母乳牛图像,乳房多绘作蔚蓝色,它包裹着黎明。而"在《吠陀》中,古代诗人不说'天破晓了',而说'发光的奶牛回来了'(《梨俱吠陀》1,92,11)"②。这不能不使我们联想到"于阗:khotan:Gostana"跟牛、牛奶、牛的乳房关系的暧昧与密切,不能不使我们怀疑"牛乳:乳牛"跟"混沌文化"的干涉与关连。

如赫丽生(Harrison)在《古代的艺术与仪式》(1913年)里所说:"牛是神的最初化身。"如上所举,具有混沌神性的埃及太阳神、水神奥西里斯(Osiris),希腊酒神狄安尼索斯(Dionyseus)都曾化身为牛,都曾被阉割过,象征着混沌的解破。"克里特人扮演狄奥尼索斯遇难死亡时,用牙把一头活公牛撕裂。"(《金枝》上·567)

埃里奇·伊萨克说:"凡是为将死的男神举行定期仪式的地方,这个仪式就必然和牛紧密联系,把它作为神的主要显现之一。"③他甚至认为,对牺牲的频繁需求,导致了牛的驯化。

---

①② 〔德〕麦克斯·缪勒:《比较神话学》,第97页。

③ 〔美〕埃里奇·伊萨克:《驯化地理学》,葛以德译、商务印书馆,1987年,第145页。

所以，以“牛”名地或名国，就像于阗(Ghotan)原义为“牛”之地，都可能意味着牛的驯化、牛的牺牲、牛的崇拜、牛的祭仪，甚至通过牛的祭献来描写农牧的繁盛、混沌的破裂和文明的建立。

埃里奇·伊萨克还精辟地论证，“身化宇宙”(动物型)神话往往反映出驯化牛、屠剥牛、食用牛的繁复过程。这是一种新的农业(或农牧业)世界观。它的核心或对应图式为：

> *动物/人/神——死亡，分解——世界(万物)的出现*
>
> *混沌/宇宙/机体——解判，死灭——世界(万物)的出现*

这个被杀的“混沌”神往往是女神，她像牛那样长着弯弯的角(这就是新月)，就像埃及的Nut(苍穹)女神(参见插图114)。

> 在苏穆尔(Sumer)也是这样，在一首时期非常早的赞美诗中，一个神可以在前后相继的诗句中被称为“强壮有力的年轻的公牛……自己生产自己的果实……能生产一切的子宫”。①

“子宫”正是(人体)囊袋式的“浑脱：混沌”(参见插图113)。母体—子宫的解破就是混沌的分裂，羊水像山洪那样涌出。所以被分割的(人格化)混沌多是女体(玄牝—谷神)或阴阳合体之神。在中国，“人体混体”神似乎主要是男性，例如盘古、

---

① 〔美〕埃里奇·伊萨克：《驯化地理学》，葛以德译，第143页。

图 114　苏美尔神牛

（埃尔—欧贝德出土，青铜，苏美尔早期）

不仅“天空女神：混沌女神”努特(Nut)化形为牛，它那弯弯的双角也被拟为新月。“原初之牛”(牛体混沌)似乎牝牡同体，“自己生产自己的果实”；它还是“生产一切的子宫”。它的皮囊，它的腹腔，它的乳房，都是具体而微的“浑脱：混沌”。

伏羲、浑沌(驩兜或帝鸿)。但据闻一多等研究，女娲(瓜)早于同样是瓜的伏羲，只是其解体神话不明。

埻端是于阗，“玺映”又是哪里呢？字或作“茧暕(暖)”。看

来是译音。但中国人爱玩"音义两译"的把戏,《抱朴子·释滞篇》有"乘云、茧产之国,肝心不朽之民"(141)、王明先生,以《博物志》"能乘云而不能走"的大人国,以及《海外北经》的女子跪据树呕丝释之,"言食桑吐丝作茧也"(《校释》第149页)。按产、映叠韵,蠒、璽形近易讹,如果相关,则亦西域与蚕桑育种传承粘连之国。"茧产",似是说其从蚕茧里产出,或胞衣未破、先生如达,而似卵若茧者也。当是"蚕国",首先接受中原育蚕技术者。跟于阗一带育蚕之先进、传说的丰富一致。

但这解释颇牵强,当先从语音求之。

小川琢治曾以"玺映"当"西宛",乃至西王母之"西王"①。此说不可靠。但作为早期探索,还是可贵的。玺映所指不明,但正因晦奥可见出其可靠。

另一可能是不作"茧","玺映"或"玺产"不误。印玺或封泥源于西亚。黄奇逸说:"中国古代就有玺印外来的说法,《太平御览》引《汉武内传》云:'西王母佩金刚灵玺。'西王母是上古中国极西之神。"《字汇补》云:'《抱朴子》有玺产国。'均可证。"②然则玺映也是与中亚、西亚关系密切的国度。

附带交代《山海经》居繇,或说即《魏略》"属繇"。

白鸟库吉以为,自霍阐到 Dsizak 一带,应是属繇之地(《塞外》2·181);其对音,则——

属繇:Sugdak:粟特

---

① 〔日〕小川琢治:《支那历史地理研究·北支那先秦蕃族考》,东京,1928年,第118页;参见《先秦经籍考·山海经考》,下·115。

② 黄奇逸:《历史的荒原》,巴蜀书社,1995年,第724页。

岑仲勉《地理校释》说："考属繇，《切韵》Žiwok iäu，从言音详之，盖与《火教经》文 suɣδα 相对，粟特之异译也。"（上·276）他的意思是：

粟弋　（《后汉书》）：粟特（《魏志》）：属繇（《魏略》）
奄蔡　（《汉书》）：拘梦（《通典》）：钦察（《大典》）

冯承钧说，奄蔡为 Aorsi 之对音（《西域南海》8·118），《周书》、《北史》之粟特即奄蔡、温那沙（俱 Aorsi）；《魏略：西戎传》谓奄蔡即阿兰（Aorsi－Alani）；所谓 Alani－Scythae 即粟特（8·118）。

经陆峻岭修订的冯氏《西域地名》（简称《地名》）说：

属繇≈粟特（弋）≈Sogdiana<〔梵语〕Surika

Sogdiana，《希腊古地志》则与"康居"同称（《地名》第 87 页）。或说，这是因为粟特（Suxda）曾是康居的部属。

属繇，赵俪生先生说，就是《穆天子传》里的浊繇，是对的。这"流沙外"的四国之一，他以为在楚河流域①。这要算是一种独特的、有待证明的说法。

但我们觉得，"属繇：浊繇"还是跟"粟特：粟弋"的读音更加接近些。"属繇"这个较古老的称呼，再次证明《山海经》的相对可靠性。至于 Sogdiana，华言"火之地"，跟中亚某些地名相应，白鸟库吉说，康居至少包括 Sogdiana（《塞外》2·1·409），虽

---

① 参见赵俪生：《〈穆天子传〉中一些部落的方法考实》，《中华文史论丛》1979 年第 2 辑，第 297 页。

然岑仲勉不大赞成(《校释》上·250),却大体是不错的。这样说起来,《山海经》,即令是最受怀疑的此段《海内东经》确实是记录有汉前中亚一地域古地名。

综上,“胡”或“混沌”的潜藏义或关涉义或衍生义——

孤涂/胡涂/鹘突/骨朵(瓜形圆槌)
模糊/蔼胡/麻胡(马虎、模糊而多须髯)
颔胡(含糊)/喉咙/胡同
Hor(洞穴,西域族称)
浑脱(囊袋)

不但干连到《山海经》的——

胡(壶)/夏
埻(郭)端(Ghotan,于阗)
浑敦(浑沌)
昆仑(混沦)
昆吾(壶:胡卢)
敦薨(敦煌)/瓜(瓜州,瓜子)

而且完全可以整合入“葫芦:昆仑:混沌”这一文化语(音/义)丛。其核心意义是:

圆浑 中空(而又有所蕴涵)—鼓突—暗黑

它们虽然各有侧重,或已变异,但至少在原初蕴涵上紧密相关。

第二章

混沌舞，盘古舞，浑脱舞

混沌，盘古，女娲与舞仪

《山海经·西山经》有一节“帝江”的故事：“有神焉，其状如黄囊，赤如丹火，六足，四翼，浑敦无面目，是识歌舞，实为帝江也。”这，诸家已从各层面做了解读。我们的“破译”系列也屡作推绎。其要点如下：

(1)帝江，就是帝鸿，帝江四翼，说明他曾是一只鸟，或像一只鸟，例如大蛾子或巨蜂。江、鸿上古一音之转，偏旁可省。《左传》文十八年帝鸿氏有子“浑沌”，正是其分化。“浑沌”或可促读为“鸿(江)”。

(2)帝鸿氏是黄帝的一个“分身”。黄帝为“中央土”之神，《庄子·应帝王篇》浑沌为中央之帝。所以浑沌实是黄帝的一种“存在形式”。

(3)这是“混沌山”天山的神话(“天山”是宇宙山“昆仑”的“分身”或母型之一)。

(4)黄帝(帝鸿)及其分身浑沌,演化为神话学上常见的“父子冲突”。《楚辞·天问》:“中央共牧,帝何怒?”帝即中央之帝黄帝(帝鸿),怒的原由是其“子”浑沌与之争神。“蜂蛾微命,力何固?”六足四翼的浑敦(刑天)的化形之一是巨蜂大蚁,有时还跟“鵸鸰鸟”重合。

(5)这实际上又是《海外西经》所写刑天故事:“刑天与帝(黄帝:帝鸿)至此争神,帝断其首,葬之常羊之山,以乳为目,以脐为口,操干戚以舞。”无首有身正“浑敦无面目”而如黄囊;六足四翼而舞,演变为操盾牌戚钺以战。这刑天又是驩兜(浑敦)或丹朱的一种化身(鵸鸰、鸈吺都兽化形为鸟)。“刑天”与“浑敦:驩兜”读音也极接近(本节可看我们的《楚辞新探》第567～573页)。

(6)“浑沌”或“浑敦”就是《老子》里原初的“混成之物”,是道的一个原型意象,它“独立而不改,周行而不殆”,其母型为原气,为太阳,为“风成态”之黄土。

(7)作为“原初的美妙”,它被时间之神“倏忽”穿刺而解破,象征宇宙之解体,淳朴的破坏,文明之开始(倏忽又系雷电之神,是“黄帝:帝鸿”神性的一种体现,它们凿开浑沌,正是中央之帝杀戮“刑天:混敦”,它自我解判为阴阳、为万物、为现象界之寓言)。

(8)“混沌”在形音义上都可以与“昆仑(混沦)”或“葫芦”通转或对位。它们都以圆浑、中空、鼓突、封闭而又有所蕴涵或无尽团旋象征着原初那完美的宇宙,未凿之天真。

——以上可以参看我们的《老子的文化解读》和叶舒宪的《庄子的文化解析》,“道的原型意象”及“千面浑沌”等章节。本书也屡有涉及。

这里要论述的是,《山海经·西山经》天山之神“帝江”兼为歌舞之神。

专家们较少从歌舞戏之视角来审查这位“帝江:浑敦”之

神。它的形状是圆滚滚的"黄囊",有如葫芦或"浑脱"(皮袋),它急速团旋飞舞,看得人眼花缭乱,仿佛有六足、四翼在舞动。西班牙人杜善牧说,"随而不见其后,迎而不见其首"的道体或"混沌",实际上体现着主体的某种"神魂恍惚"的状态①,美国人吉拉道特(N. T. Girardot)说,圆形的混沌跟葫芦、宇宙卵可以互置,体现道体的循环运动②,都注意到混沌事件的"本文"意义和主体感受——但"六足四翼"首先是视错觉,是"视觉暂留"所形成的"电影式"画面。日本人井筒俊彦曾试图从帝江——巫师的"狂舞"及其所造成的"迷幻"或"错觉"来解释《老子》道体运动、主体体验直到《庄子·应帝王篇》"浑沌"神话意象的形成与展开③,就"混敦舞"的哲学意蕴(或道体原型)而言,是非常精辟的。这些在中国少数民族的《混沌舞》、《盘古舞》,唐代的《浑脱舞》以及相关祭神仪式里还可以得到生动的印证。

初民之所以要人工制造这种颠狂迷妄沉醉的效果,目的就在重现混沌、重温混沌、重回混沌,他们希望再次融入宇宙,再次体验那"美妙的原初"亦即混沌的旧梦,甚至是"进入死的境界",以便"与创造万物的世界合为一体"④。但这种"死"是为了

---

① 〔西〕杜善牧:《西班牙文译本〈庄子〉导论》,引见宋稚青译《老庄思想与西方哲学》,三民书局,1968 年,台北,第 363 页。

② 〔美〕N. T. Girardot:《早期道教的神话与意义·卵、葫芦与洪水:朝向混沌主题的类型学》,加利福尼亚大学出版社,1983 年,第 169~267 页;参见《老子的文化解读》,第 13 页。

③ 可参见〔日〕井筒俊彦:《庄子书浑沌之原型意象:论议之神话创作层面问题》,《比较批评年鉴》,宾夕法尼亚大学出版社,1971 年(原文未见)。参考王煜的书评。

④ 〔日〕吉田祯吾:《宗教人类学》,王子今、周苏平译,陕西人民教育出版社,1991 年,第 31 页。

"生"。"如此死去之后,在获得智慧(所谓"启蒙",混沌的再破解)的状态下又再生于今世"①,这样就可以通过更高层次的"复归"来更新和改善自己的生存,自己的世界。

尼采说:

> 魔变是一切戏剧艺术的前提。在这种魔变状态中,酒神醉心者把自己看成萨提儿(Satyr),而作为萨提儿,他又看见了神,也就是说,他在他的变化中看到一个身外的新幻象,它是他的状况日神式的完成。②

在对角色的投入或体验中,他与神(或怪)融成了一体,并且看到了神的幻象;那么在《混沌舞》的魔变中,狂舞者所看到的不是"浑敦无面目"、"状如黄囊"的混沌神又是什么呢?视觉暂留所造成的"六足四翼"幻象不是迷醉狂乱的体验又是什么呢?这,居然也能找到民俗学根据。哥伦比亚的图卡诺族人服用致幻植物"亚黑"(yaje),"据说是为了回到万物之源的'子宫'去"③。这种玄牝一谷神式的"子宫"是人体"浑脱:混沌"。进入了万物所由出的子宫,"人们会'看到'部族诸神(幻象)、宇宙与人类的初创(案即混沌及其解破过程)、最初的人类夫妇(案如盘古、羲娲夫妻)"④,等等。亦即由"幻视"观看并参与"混沌"解体的剧变或创世过程。这也是"混沌舞"所要达成的心灵感应和幻觉世界。

可惜记述很不具体。但其内容主要是"模仿古人想象中的

---

①③④ 〔日〕吉田祯吾:《宗教人类学》,第31页。

② 〔德〕尼采:《悲剧的诞生》,周国平译,三联书店,1987年,第32页。

世界开辟前的状态”(引同上),可以叫做《混沌舞》;其本质跟帝江表演“四足六翼”快速飞动的“混沌”歌舞一样,是用仪式再现神话、再现创世过程。它的表演,多在新年(正月初三、初七或十五)或新春(春种前的二月初七,有时在秋收后的八月初八)。舞者围成内外两个圆圈,恐非偶然。

新年期间表演《混沌舞》或讲述开辟神话、吟唱创世史诗,具有再造世界、更新宇宙的意义。人类在追寻或恢复那失去的乐园(Lost paradise),在眷恋和回忆那纯朴无瑕、远离“罪恶”的“混沌”,在体验和创造重返初始的欢乐。有如米尔西·埃利亚德(Mircea Eliade)在《神话与现实》里所说,这种舞仪,“通过宇宙更新的确认,由新年提供了希望:初始的极乐世界是可以复兴的”①。在《老子的文化解读》里,叶舒宪指出,汉人在新年包“馄饨”、吃饺子也具有同样的意义。

“混沌舞”,中南、西南兄弟民族地区还有珍贵的遗留或改型。

《峒谿纤志》等书说:

> 峒人亦像类,不喜杀,善音乐,弹胡琴,吹六管,长歌闭目,顿首摇足,为《混沌舞》。②

这种混沌舞还保存在侗族的先妣祭祀活动里。在祭祀女性社稷神兼祖先神“萨”(或萨丙、萨岁)之时,由巫师“登萨”带领中

---

① Mircea Eliade, *Myth and Reality*(《神话与现实》), pp. 50～51.(叶舒宪汉译)

② 引见胡朴安:《中华全国风俗志》,河北人民出版社,1986 年,下册,第 532 页。

青年男女跳舞唱歌，名曰“耶萨”。

> 按性别分为两队，大家在“萨丙”坛前牵手围成内外两个圆圈，顿首摇足，甩手作拍，边唱边跳。有时，一人或几人领唱，众人应合；有时，男队和女队问答对唱；有时全体合唱，气氛热烈，严肃庄重。歌的内容有《祭祖歌》、《侗族创世纪》歌等等。①

林河《傩史》报道侗傩《致祭天魂》、《天公地母》、《混沌世纪》、《姜夫马王》、《开天辟地》等颇为具体。从此似乎可以窥见《混沌舞》的某些要素。兹撮要如下：

“天魂”祭的是萨天巴，系化身为金斑大蜘蛛的太阳神，千母之母。太阳本是“混成之物：混沌”的一种原型意象（何新便径以帝江为太阳神，以其赤若丹火，状如黄囊；金蜘蛛亦与曾化形为六足四翼之蜂蛾的“帝江：刑天：丹朱神”有相似处）。《天公地母》则表演“天地：男女”的好合。“最后，天公张开披毯，将地母紧裹——（林河说）象征天地混沌不分的时代”。千母之母萨天巴曾“身化宇宙”，以左乳为天，以右乳作地，让他们在无边的黑暗（混沌）中历尽艰难，成为夫妻，并孕育万物。《开天辟地》则演出“大力神”姜夫、马王分离天公地母，以四根玉柱将天地撑开48万8000里。……②古远的帝江“混沌舞”很可能再现“混沌世纪”原气团旋有如烈火烧灼翻滚的情景，很可能还有黄囊穿

---

① 黄才贵：《侗族原始宗教信仰遗迹》，宋恩常编《中国少数民族宗教初编》，云南人民出版社，1983年，第345页。

② 以上引见林河：《傩史——中国傩文化概论》，东大图书公司，1994年，台北，第377～380页。

破、混沌死亡和天地开辟的雄伟过程，不一定像侗傩或苗瑶侗布(依)《混沌舞》那样富于故事性和戏剧性，但我们至少可以把后者看做珍异的“社会活化石”或“文化遗痕”。

在《混沌舞》新年仪式里讲唱《创世纪》和《祭祖歌》，更证明这是一种“创造宇宙”、“回归乐园”愿望的重演，是更新世界、改善生存愿望的艺术再现。

布依族祭师布摩(Buxmo 1)在葬仪上必须唱诵“殡凡”(Byang fang 2，指葬仪)经文。这里对我们最重要的是古史歌《安王和梭王》。让我们看它的故事梗概：

> 最初世界一片混乱。仙女喝了混沌水之后生下一石块，然后在上面画上五官，石块变成人。仙女为其取名曰混沌王，令其四处经商，混沌王在经商过程中死去。……

淘汰掉淆杂的成分，这里的结构性概要是：

> 水体混沌——女神的孕育——石态结晶：混沌王

“混沌”(液态)经过女神的接纳、孕育和再造，成了灵石或生命石(混沌的固体化)，变化成人格化的“混沌王”——这是世界神话史里“千面混沌”的一员。

“混沌王”再变为“盘果王”(由大鲤鱼投胎混沌女神生成，实是混沌王之弟)，他又跟“龙王女儿：雌鱼”结婚，生下“安王”①(以下情节略)。

---

① 〔布依族〕周国茂：《殡凡经：布依族的文学宝库》，龙玉成、潘定智、韦兴儒编《贵州古文化研究》，中国民间文艺出版社，1989 年，第 286 页。

“盘果王”当然就是“盘古：槃瓠”，仍是“千面混沌”的再生相。这种歌舞强烈的故事性和表演性终将融合并生长为初具“代言体”的傩戏，而傩戏自然也容纳着极多的歌舞、杂技和“主角自述”，这也是中国戏曲生长中所伴生的体裁混杂的特征。

这样，“盘古”跟“混沌”就可“换位”并且“互转”（参见下文）。

这样，《混沌舞》就可以转译为《盘古舞》。

《盘古舞》，就是现存傩戏里的《开山（舞）》。盘古，以混沌神兼为开辟神，由象征混沌走向解构混沌。盘古的“身化宇宙”、变为万物当然就是混沌的解破，但有的传说更讲述他以大斧劈开“混沌”或天地，生成万物，所谓盘古分天地被演绎为开天辟地的活剧。

侗族《开天辟地》歌就说：“又是盘古开天地/开天辟地生乾坤。”

土族的创世史诗径称《混沌周末》，写的却是盘古开天辟地的故事。

周天一气生混沌，无天无地并无人；
混合无极生石卵，混沌初分一元生。①

浑身是毛的盘古从“宇宙卵”里生出，“左手拿了开天钻/右手拿了劈地斧”②，解判了乾坤。

在民间流传的《盘古衍绎》里，他也“左手执凿，右手持斧，或用斧劈、或以凿开，自是神力，久而天地乃分……”

---

①② 参见〔土族〕马光星：《略论土族的神话史诗〈混沌周末〉》，中国少数民族神话学术讨论会论文集，下册，第120页；又参见《神话新探》，贵州人民出版社，1986年，第563页。

在艺术层面上，盘古《开山》，最典型的是江西傩戏节目《开天辟地》，仪式地再现了上古神话：

> 盘古氏在昏天黑地中用斧从四面八方开天。一种巨人的力量，英雄的气概，在傩舞中被塑造得很有气魄。①

在昏天黑地里，自然是《混沌：盘古舞》的一种形态。它终将生长为英雄性的"军傩"。

两广和湖南等地的瑶族要"跳盘王"。仪式的重要内容有，三对未婚男女在巫师或歌师带领下，"演唱《盘王歌》、《流落歌》和爱情歌，并协助巫师跳神"②，歌辞从《盘古开天辟地》唱到瑶族的迁徙和猎牧农耕活动；还有童男女在地上爬行，"甚至伴随有狗交配的模拟节目"③，保留着类似"图腾繁育"仪式的痕迹。

"跳盘王"实即"混沌舞：盘古舞"。或以鼓为道具。"瑶族的《长鼓舞》也传说瑶人起源于盘古，所以，广西瑶族有《盘王舞》，又名《盘古舞》。它描叙瑶人在始祖盘古王的带领下，披荆斩棘，开基创业"④。其《盘王券牒》云："我盘古圣皇首先出生置世，开天辟地，置水土，造日月阴阳，制星辰，造立湖海，置立江湖，置万国九州。"⑤《盘古舞》表现的便是这创世开基的过程。"传说崇敬'盘古王'，……传说开天辟地以来，有空气，没有人

---

① 盛婕：《江西省"傩舞"调查研究》，《舞蹈学习资料》第11辑，1956年；王秋桂、庹修明编《中国傩文化与民间信仰》下册，《民俗曲艺》第83期（专辑），1993年，台北，第16页。

②③ 张有隽：《瑶族原始宗教探源》，宋恩常编《中国少数民族宗教初编》，云南人民出版社，1985年，第385、386页。

④⑤ 何光岳：《南蛮源流史》，江西教育出版社，1988年，第139页。

民，自从盘古王出世後，才来造天造地造人民"①。不管迁徙到哪里都要立盘王祠，跳长鼓舞，唱盘王歌②。在所谓"还傩愿"仪典里，出现了狞猛的"盘古"神面③，苗瑶二族者颇为相似。

林河介绍，湖南瑶傩的《长鼓舞》实质上是（犬）"图腾"跳舞。"巫师手持树枝，作猎犬扑食、猎犬赶山、猎犬交欢等动作，以表现盘王狩猎的情景"。据瑶巫称，长鼓本以陶制，以木为杆，一端涂红，一端饰黄，"红色象征朝阳，黄色象征夕阳，木杆则象征树枝，《长鼓舞》实际上是《太阳舞》"④——帝江"黄囊"赤如丹火，"混成之物"寂寥独立而周行不殆，不同样是"太阳"的一种意象吗？瑶巫云，树枝是太阳的引导者，实在是扶桑若木之类"太阳神木"或"宇宙树"（Cosmic tree）的卑化形式。"太阳是树林把它送上天，也是树林把它引入土的，手持树枝，是为了引导太阳的升降，达到风雨有节，不误农时"⑤。这里《盘古歌/长鼓舞》实际上是以"应律兮合节"的太阳周期循环反映"混沌—光明"的有序运动啊。

"混沌舞：盘古舞"跟古希腊的酒神—农神祭典非常相似。

洛谢夫《希腊神话》指出，Dionyseus、Satyr、Pan、Bacckus 之类"混沌神"都是突出的"对立复合体"。它们身上交织着生命与死亡、完全和分裂、圆浑和混乱、解破与回归、终端和开始、顺适与反叛的尖锐冲突。中国的"千面混沌"（从盘古、伏羲、女娲、蚩尤到帝江、丹朱、刑天）何尝不也如此呢？

这样，"混敦：刑天"乃至盘古就不但可看做"开辟"的象征，

---

①② 马卉欣编著：《盘古之神》，上海文艺出版社，1993 年，第 280 页。

③ 唐光旭、萧革生：《跳鼓堂·瑶傩初探》；林河：《傩史》，第 100 页。

④⑤ 林河：《傩史》，东大图书公司，1994 年，台北，第 389 页。

也可以视为庆祝文明诞生的歌舞的创造者——乐舞与一切“符号”本来就是“文化/文明”的荣饰。

《路史·后纪》(三)说:“炎帝(此近“神农”)乃命邢(刑)天作‘扶犁’之乐,制‘丰年’之咏,以荐‘厘来’,是曰‘下谋’”。

这一段或有所本的话十分复杂。“扶犁”不必是“手扶犁杖”而是记音,犹言“不厘”,盖与苗黎文化相关(另详)。《大荒北经》说:“苗民厘姓。”可证。所以《扶犁》之乐、《丰年》之咏,可以荐祭“厘来”之神。

“下谋”者“下禖”,招降禖神的乐舞与农业丰饶是相关的。这些都是歌颂农业文明的仪舞,与《混沌舞》有暗合处。

此事头绪纷繁,却有一端无疑:“帝江:混敦:刑天”也是乐舞之神。袁珂先生标曰“刑天创制乐曲”①,可谓独到。

松冈正子《形天》文还特别辟出“刑天与舞乐”的专节,强调其“执干戚以舞”与古代武舞的关系②。《五藏山经》,特别是《中山经》祭祀山川每用“干儛”(郭注为“万舞”之属),与刑天干戚舞最为相近。“盾牌舞”纪念人/人或人/神之战,但也可以用来“禳祓”兵灾。它不仅是一种“军训”,而且是对神灵(尤其战神、兵神)的安慰。传说里的“舜舞有苗”,即主动退兵而“舞干羽于两阶”,能使有苗降服;可见所谓“训练舞”有时也具有咒术作用,能够厌服敌国的神灵和巫术。刑天的“干戚舞”可以看做这种祭仪性、巫术性“武舞”的祖本③。

而《混沌舞》既与《盘古舞》(或《盘古开山舞》对位),那么,

---

① 参见袁珂:《中国神话传说》,中国民间文艺出版社,1984年,上册,第6、211页;《古神话选译》,人民文学出版社,1976年,第89页。

②③ 参见〔日〕松冈正子:《形天》,《中国诗文论丛》第2集,中国诗文研究会,1983年,东京,第116~119页。

“混沌”的人格化、寓言化就是“盘古”——或者说，“盘古开天地”就是“混沌”创世的普及版。

盘古的化形之一是“宇宙卵”(Cosmic egg)。

葛洪《枕中书》讲“盘古：宇宙卵”时就用“混沌玄黄”来形容。《三五历纪》也说“天地浑沌如鸡子”，鸡子破，盘古生，天地辟。

宋罗泌《路史》说：“浑沌氏是为浑敦。后有浑氏、沌氏、屯氏；若至于所谓盘古氏，异矣。”其子罗苹注道：“盘古氏亦曰浑敦氏。罗隐有‘浑敦氏施化’之说。”

在唐人罗隐的《蒙叟遗意》里说：

> 上帝既剖混沌氏，以支节为山岳，以肠胃为江河。一旦，虑其掀然而兴，则下无生类矣，于是孕铜铁于山泽，滓鱼盐于江湖，俾后人攻取之，且将以苦混沌之灵，而致其必不起矣。(《文集》卷七，据庞朴文引)

这分明是盘古氏“身化宇宙”神话的“盗印本”。但也可证明混沌即是盘古。

“盘古”跟“混沌”可以通转或互换，还见于更晚近的文献与传说。

> 《道祖源流全部》(湘南巫书)：“天人诞降大圣，曰浑敦氏，即盘古氏，初天皇氏也。龙首人身，神灵，一日九变，一万八千岁为一甲子。”①

这，据的可能是《补衍开辟》，见《古今图书集成·岁功典》

① 引见胡健国：《巫傩与巫术》，海南出版社，1993年，第45页。

(卷八三)。

"混沌"(气态、液态)跟"盘古"、跟"葫芦"(包孕着气态或液态的混沌)确是可以互换的,由"朴:匏:槃瓠"作为中介,并且涵化着"葫芦"形态的伏羲(匏羲)和女娲即女瓜(这是中国神话史要例,可以参看我们对于《老子》、《庄子》里混沌诸相的分析)。如布依族《赛胡细妹造人烟》所唱:

很古很古那时候,世间只有青青气,
凡尘只有浊浊气,青气浊气混沌沌。
青气"呼呼"蒸腾腾,浊气"噗噗"往上升,
青气浊气同相碰,交粘成个葫芦形。

布杰公公(盘古的异名)像颛顼那样分开了天地,并且完成"身化宇宙"的伟业,与雷公发生冲突、演绎出"赛胡/细妹"(相当于伏羲/女娲)洪水遗民、兄妹结婚、蕃衍万民的故事。这样,其图式扩大为:

混沌:槃瓠(盘古/布杰):葫芦—
　女娲(瓜):姜央:细妹
　伏羲(匏):姜良:赛胡
　(壶:瓠)

"瓜:壶:葫芦"可能再变为"鼓",即瑶傩"跳盘古"之《长鼓舞》里的"长鼓"。它们跟"浑脱"都曾经是避水"浮具"。

我们知道,西南兄弟民族推源神话,有的将伏羲、女娲兄妹置换为盘古兄妹,同样演绎着洪水遗民、兄妹结婚故事。例如:瑶族、毛南族等都说盘古兄妹结婚;张振犁等搜集的中原故事,马卉欣的《盘古之神》所载桐柏山一带盘古传说,多说盘古姐弟

结婚①。这些故事有时糅进了本属女娲的抟土为人的情节，证明羲娲故事与盘古创世有关。可证前说:《盘古歌》也就是《混沌(创世)歌》,《盘古开山舞》也就是《混沌开辟舞》②。

混沌神的解体与献祭

何新说，古代印度《摩奴法典》里的"大梵"(Brahma),"也可译作盘古，简称即'盘'(古歌有"盘"王之称);盘、梵、古、摩在古汉语中皆音近声通"③。虽然对音不大准确，但他们确实都从"宇宙卵"中诞生，吴人徐整《三五历记》、《五运历年记》等书里"身化宇宙"的盘古跟大梵天在神格、神迹上确有许多相通之处。

何新又讲到西亚创世史诗里的创造神 Ban(异名为"Tiawath 或 Tiamat，俱从水体混沌中诞生)，他同样"创生了海洋和太空，它死后尸体分解为天宇和陆地"④。我们认为这故事有些像女娲的"身化天地"。Ban 神与 Brahma(大梵)间则可能有"演变"关系。

根据罗宾(Leon Robin)的《希腊思想和科学精神的起源》(1·2),希腊古本创世纪说，Pan 神是从"宇宙卵"里诞生，此卵跟 Brahma、盘古故事说的一样剖判为天地，派生出万物(Pan 的后身是最高神 Zeus—Jupiter)⑤。

---

① 详见马卉欣编著:《盘古之神》,第 123～170 页。

② 参见萧兵:《混敦舞·盘古舞·浑脱舞——原生态戏剧仪舞之一考察》,《西域研究》1998 年第 3 期。

③④⑤ 何新:《艺术现象的符号—文化学阐释·盘古神话之谜的阐释》,人民文学出版社,1987 年,第 293、299 页。

何新暗示，它们之间存在对应乃至递变的可能：

Ban—[Pan / Brahma，Ātaman]—盘：盘古

按照 Pan 神诞生时的喧闹，以"民间词源学"考察，希腊语 Pan 是"全"的意思①。它的象征指涉是"完全"、"完全"的解判、运动和运动的"混乱"，等等。

但一般认为此语来自印欧语词根"pa—"，意为"放牧"②。Pan 因而被视为牧神。潘本来是阿耳卡狄亚的森林之神或牧神③，后来加进了酒神、农神狄安倪索斯(Dionyseus)的狂欢歌舞序列，成了全希腊的神。

> 这就导致潘的个性特点的消失，而在这位酒神的随从中却出现了众多的潘和小潘。在神秘主义者的教义里，这位形似山羊的森林和牧场之神的具体形象，成了宇宙的普遍性和完整性的抽象标志，而他的笛声则同天球的音乐等量齐观。潘的形象之所以这样发展，是因为他的名字和希腊语"全"字相同。④

其实，Pan 之所以能够成为"宇宙普遍性和完整性"的标志，就因为它原来也是浑茫未凿的混沌神。

---

①②④ 〔苏〕M. H. 鲍特文尼克等：《神话辞典》，黄鸿森、温乃铮译，商务印书馆，1985 年，第 233、234 页。

③ 鲁刚、郑述谱编译：《希腊罗马神话词典》，中国社会科学出版社，1984 年，第 202 页。

“混·浑”,“浑沦：囫囵：浑沌”也都有“完整”(普泛)的意思。

pan：全

混沌(囫囵)：完全

Haurvatat：完全(波斯至上圣神)

我们在讨论“胡”/“壶”(胡芦)以及“昆仑”等的语源和潜义时曾说它们原都有“混敦：浑脱：鹘突：胡涂”即“完全”的意思：

胡：孤涂：骨朵：鹘突——“瓜”形物或人

壶：葫芦：瓠(槃瓠：盘古)：瓜(女娲)——完整未化形的创世神

朴：匏：匏羲(伏羲)——未解破的“瓜”

昆仑：混沦：浑沌——完形山体或“气”

浑脱：混敦：馄饨——不能破裂的皮囊或面点

作为“千面混沌”的种种表象,“Ban：Pan/盘古：混沌”都可纳入同一语义丛。

Pan 的词源说法很纷纭,除了前引的“完全”以外,荷马常常称呼“所有”(让所有人都喜爱)的 Pan;由于它带有“完全”(浑沦)的意思,“亚历山大学派的神话学家也援引了这一词源,他们认为潘是宇宙的象征”①;

Max－müller 认为 pan 与梵语 pavana(风)对应;

但也可能“来自其意为‘吃’的词根”,派生出拉丁语 pas-

① 〔法〕G. H. 吕凯等:《世界神话百科全书》,第 241 页。

cere，即“吃草或放牧”①。另一种说法：

〔希腊语〕pa—（完全），pan（使一切人都喜欢）
〔印欧语〕pas，paus（〔使〕多生殖））

印欧语“肥沃”是古老的 pas，paus（繁育），“这一意义同他的功能才是一致的。他与狄俄倪索斯相近似。他与萨提里（Satyr）、西勒诺斯等神都属于大自然的生殖力的精灵”②。

希罗多德则说：“在希腊人当中，海拉克利斯、狄奥尼索斯和潘恩（Pan）被认为是诸神当中最年轻的。但在埃及，潘恩（案即埃及的凯姆）是诸神中最古老的，并且据说是最初存在的八神之一。”③其神格应略当于 Chaos（混沌）。

这种最完全、最古始、最圆满者的解破乃至毁灭，实际就是宇宙新生或世界年轻化进程的展现。相关仪式或歌舞不过戏剧地“再现”并且人为地“促进”这种“毁灭—再生”的神圣过程而已。

混沌舞的遗蜕：浑脱舞

说不定能从后世“异域”的遗存里窥见“帝江：浑敦”歌舞的形貌。唐代“浑脱”（队/舞）的舞容便趣味横生。我们屡屡陈述中国人译音喜欢“兼义”，解读外来语借词或译名更热爱望文生义，有时候“不幸而言中”，有时候却疑窦丛生，附会备至，笑话百

① 〔法〕G. H. 吕凯等：《世界神话百科全书》，第 241 页。
② 鲁刚：《世界神话辞典》，辽宁人民出版社，1989 年，第 1008 页。
③ 〔古希腊〕希罗多德：《历史》上册，第 175 页。

出。例如"浑脱"一语本是完全、圆浑、团旋或封闭之义，但是某些文献里杀牛羊制囊或活剥人皮，竟暗示其即"浑"然"脱"下之义。"浑脱"(泼水)舞里的"裸体腓足"(或"跣足"，见张说谏疏)，"裸露形体"(《文献通考》)，也有人说是古典"脱衣舞"；清乔松年《萝摩亭札记》(据《唐戏弄》上·567引)便说，宋仁宗上元节时"妇人裸体相扑"，即唐人《泼寒胡》之"遗意"。

但这也不完全是笑谈。在各种各样的"泼水"节戏里，男人向罗衣半解的女人猛泼冷水之时，眼里可能深藏着欲望。有人用苗族"鼓社"(吃牯脏)仪式高潮里的"喷水"(射精)"揭露"其"暗示"。混沌的开凿有如少女的"破瓜"，葫芦的剖裂就像法国名画《手持破裂水瓮的少女》，它跟童男的"失贞"同样是一种"启蒙"，一种混沌向有序、野昧向觉醒的转变，且跟鹿脚仙人的"失脚"一样能带来大雨。这在我们的《楚辞的文化破译》、《老子的文化解读》里都有所描述。

但是《浑脱舞》主要不是半裸体的"祈年舞"，虽然确有"求雨"的旨向。而且，作为"混沌舞"的遗蜕，唐代《浑脱舞》的重心决不仅像过去唐代乐舞专家所说的那样是舞者头戴"浑脱帽"，而主要是手抱"浑脱：皮囊"，在乐舞的高潮时节再现"浑脱"解破，新旧转换，"天水"流出，滋润绿洲，繁荣世界(参见插图115)。

我们有文《混沌舞·盘古舞·浑脱舞》，发表于《西域研究》。这里只撮引其有关"浑脱"者。

唐张说有《苏摩遮》诗五首(可见《苏幕遮》、《泼寒胡》、《浑脱舞》的趋同)，诗写舞容，尤其是泼水所用的"油囊"(参见插图116)——真正的浑脱。张说诗云：

腊月凝阴积帝台，豪歌击鼓送寒来。
油囊取得天河水，将添上寿万年杯。亿岁乐！

日本的“苏莫者”，向达据《大日本史》说，“疑舞者步行，胡服骑马者则持盛水油囊作势交泼”①。

图 115　混沌解破，洪水泛滥

（南美洲女神像）

伊克斯克尔女神“解破”她的混沌式水瓮或皮囊，洪水像羊水从母腹里奔腾而出，淹没世界。如果控驭得法，“混沌之水”却也可以使植物丰茂，大地繁荣。

① 向达：《唐代长安与西域文明》，三联书店，1979 年，第 74 页。

"油囊"就是"浑脱":用以渡河者大,用以贮水者小,都用牛羊皮制成(参前)。水是天河水,应从"天山"来。"天山"不一定是今之天山,而应是"昆仑"(山)的模特或"缩微版"(跟泼寒胡之水取自"冰山"暗合)。"黄河之水天上来",古人以为"河出昆仑",被误为黄河的塔里木河也被认为源自"昆仑"(和田南山或喀喇昆仑山),所以"天河水"就是来自混沌山、宇宙山之水。

如果把这"浑脱囊"中的"天河水"倾倒在金杯里,那就是"将添上寿万岁杯",大福大寿大丰大盈而"亿岁乐"。所谓《衔杯乐》者,还可能用于舞马,有如唐代《浑脱银瓶》所见(参见卷首彩图),而与《海外西经》夏启乘两龙(龙马)于"大乐之野"舞《九代》暗合。

这种盛水的"浑脱"(油囊)实在就是北亚、中亚民众装马奶(酒)的革袋。《黑鞑事略》云:"〔马乳〕贮以革器(案即"浑脱"),澒洞数宿,味微酸,始可饮,谓之马奶子。""澒洞"者浑沌之语转,谓贮于黑暗密闭的容器任其变化。元耶律楚材诗"天马西来酿玉浆,革囊倾处酒微香"者是也。

按照其功用,这种"浑脱"就是"马乳之囊"或"马乳之房"(乳房与浑脱功能、形相近似,自可互拟)——这跟"墣端:于阗:Gostana"之得名(牛国或"牛的乳房"之国)是相似的(参见专节)。

这种贮藏、酿制奶酪的"浑脱:皮囊",我们还可以在出土唐代文物里见到(参见卷首彩图及插图116)。

《鲁布鲁克东行纪》写蒙古人制马乳酒说:"他们把奶倒进大皮囊或袋里,开始用一根特制的棍子搅拌它。"①这就是所谓:

Captargac:浑脱(省称)

---

① 《柏朗嘉宾蒙古行纪·鲁布鲁克东行纪》,何高济等译,中华书局,1985年,第214页。

这种“浑脱：油囊”做成银瓶，就是西安出土的唐代《舞马衔杯瓶》(参见卷首彩图)，可盛奶、酒、水，可斟于金杯，就是“上寿万年杯”!

图 116　唐代抱“浑脱”胡俑

(传陕西唐墓出土，藏美国西雅图美术馆，摹自丁晓愉《中国古俑白描》)

这位西域仕者抱着“浑脱”，即充满牛湩马乳的皮袋，头上戴的也可能是“浑脱帽”的改型，十分精美而珍贵。作为“混沌舞”遗蜕的“浑脱舞”，就要再现“浑脱”解破，“天水”流出，亦即张说诗所谓“油囊取得天河水，将添上寿万年杯”。

“油囊”者，虽不知其确切制法，但大略如《草木子》所说，取

动物皮完好者，鞣制使柔软坚韧致密，涂以脂油，使其不致跑冒滴漏，“以盛乳酪酒湩，谓之浑脱”，有如“乳房”，实亦“帝江：混敦神”之状的“黄囊”。

倏、忽二神象征时间运动，它们穿刺中央之帝“浑沌”，致其死亡——实际上混沌的开凿象征有序、启蒙，是新时代（年节）或文明之伊始，蒙昧（胡涂）的结束。它将以新的面目在不同层次、不同时空复活与回归。在《苏幕遮》、《泼寒胡》里，混沌（或浑脱神）的“解体”（pralaya），则是以油囊的开启，即雨水的解放与流淌为象征的，正如张诗所说：

寒气宜人最可怜，故将寒水散庭前！

这样不但能保证新旧的顺利交接，而且能促成灾难的消弭和风雨的调适。所以波斯萨珊王朝谋望日或大新年节供奉不死的Haurvatat，亦供奉“水之保护神”；或因“缺水乏雨，特令开凿运川，以图救济”，且含“用水清祓”之意云①。另一故事则更含祭祀用神乞水之意②。

这样，时节的顺利转换，加上水的祓禊（清洁）功能，这类节目可以“压阳气，去病”（《宋史·高昌传》引王明清《挥麈录》），“自能激水成阴气，不问今年寒不寒”（张说诗），西龟兹国还有土俗相传，“常以此法攘厌驱趁罗刹恶鬼食啗人民之灾”（《一切经音义》），一如傩蜡之风。

而新年吃馄饨或饺子，竟也有驱邪效果（叶舒宪在《老子的文化解读》里指出，馄饨的解破象征世界的更新、宇宙的重建、新

---

①② 参见岑仲勉：《唐代戏乐之波斯语》引《古波斯及伊兰文化》，《东方杂志》第40卷第17号。

年的伊始)。李约瑟说,戴埴《鼠璞》(约公元 1260 年)引用一本医书云,"如果馄饨用艾来炸,以艾能驱邪气,则效果更佳。他说由此可见馄饨一定与上古的浑沌(神)有关,换句话说,一定"与上古的祭祀和驱邪的风俗有关"①。

爆竹一声除旧岁,桃符万户更新年。在新岁伊始,咬破馄饨,大年节打开"油囊"(浑脱),都跟混敦神、刑天神被杀,"宇宙卵"(Cosmic egg)的"解体"(pralaya)以及唯一自我神、思维神(Atman)诞生一样,预兆着宇宙及其秩序的顺利更新,无怪乎吉拉道特要说道家"混沌"实际上是一种"宇宙卵"了(参见前引书)。

① 〔英〕李约瑟:《中国古代科学思想史》,第 144 页。

第三章

蛇体混沌

轩辕、黄帝与“环蛇”

黄帝与轩辕忽分忽合，扑朔迷离，自《史记》以来就纠缠不清①。但是较为古老的《山海经》却把他们分别开来叙说，证明他们原先并不是一回事（参看《楚辞与神话·黄帝为璜玉之神考》）。

轩辕，古人有二说：一说是来自“轩冕”之制，于古不合；一是源于车子或其部件。

《太平御览》卷七七二引《释名》说：“黄帝造车，故号轩辕氏。”

谯周《古史考》则说：“黄帝作车。”

芮逸夫先生因而说，轩辕氏（或竟黄帝）是黄河流域发明小

---

① 参见王仲孚：《试论黄帝传说中的几个问题》，《中国神话与传说学术研讨会论文集》上册，汉学研究中心，1996年，台北，第231～232页。

车的部落领袖①;黄文山也说,这是纪念车子的发明者而取的名称②。

但这跟黄帝时代(略当仰韶文化期)不合。目前考古所见的"车"仍属殷商,相当先进,应有"前史",但也不会早出夏代中后期,还可能跟学习西亚—中亚的车乘技术有关。黄帝时代,恐不会有车。

"轩辕",疑其原初,是西部戎狄集团某种"族称"、地名或重要语词。可能出于"混沌"语词丛,应质诸西域语言专家。"轩辕"由音定"字"可能出于偶然。"轩辕"字样与混沌无关。《说文》卷十四車部云:"轩,曲辀藩车也。""辕,辀"。有人说它有屈曲夭矫之意。古代传说,龙(蛇)驾日车,车辕与龙蛇合为一体,所以借用"轩辕"指称较早使用"辕车"的部落,而此部落以龙蛇为神物或祖灵,"人面蛇身,尾交头上",以"轩辕"为名,倒有可能。最重要的内证是,《海内经》延维之神,左右有首,人首蛇身,而以"长如辕"为说。是车辕(或辀)与蛇可以换喻。古代希腊太阳神车出现过类似意象,或有蛇绕车轮(参见插图 125)。《论衡·异虚篇》有蛇绕车轮吉凶之辨(见后),也可供参照。

吴泽顺曾力证"轩辕"(跟"黄帝∶帝鸿∶帝江"同样)实即"混沌"。这样,"轩辕∶黄帝"以"混沌"而生阴阳的创世大神的"男/女"二性格位得到证实,而且暗示着"尾交头上"的蛇龙可构成"蛇体混沌"。他说:

---

① 参见芮逸夫:《中国民族及其文化》,艺文出版社,1972 年,台北,上册。

② 《黄文山学术论丛·中国古代社会的图腾文化》,台湾中华书局,1959 年,台北,第 296 页。参见①。

正由于浑沌为环球形，故混沌神曰“环帝”。“黄”、为“环”之通假字，黄帝又叫帝鸿，“黄”、“环”、“鸿”并匣母一声之转。黄帝之号“轩辕”，亦为“环圆”之通假字。（引同前文）

但更准确地说，“轩/辕”可能是“环”的析音：

【环】轩＋辕＝环

xiwan＋ɣiwan＝ɣuan（匣纽元部）

《山海经・海外西经》说：

轩辕之国在此穷山之际，其不寿者八百岁。……人面蛇身，尾交头上。（221）

穷山在其北。不敢西射，畏轩辕之丘。（222）

“穷山”之名古怪，肯定是取其音读。“穷”山，跟有“穷”后羿之“穷”，“共工”合音之“龚”肯定都有语音关系——进而“轩辕”急读而略有改变为“环”，由“环”亦旁涉“穷”，组成文化语音丛。

【穷】　群纽冬部　giwəm

【轩】　晓纽元部　xiwan

【辕】　匣纽元部　ɣiwan

“轩辕”合音之“环”（ɣuan），跟“穷”有距离，但似乎并非无涉。

杨儒宾也认为“轩辕”与“黄帝”忽分忽合、可分可合，“神话

人物或传说人物原本容易主体性不清，同一性不强，一气化三清的情况在所难免”，然而，他觉得，“就象征的意义而言，两者一体看待是可以接受的”①。因为它们同时耦合着“中”与“圜”的意象。轩辕“屈曲夭矫”——我们曾认为，“九歌”云中君的形象基础是连蜷矫夭的“黄龙体”，如轩辕星座——像蜷曲的运动的“环”。

> 辕字与圆字（又：圜）、环、还……五字拟音的音值极为接近。而且作为交通工具用的“轩辕”一词，据段玉裁与朱骏声言，乃取“穹曲而上”或“穹隆而上”之义。准音义两面而观，轩辕氏之得名当与圆之象征有关。②

“轩辕：镮辕”等合音又近于“卷”或“蜷”。这又使人想及龙蛇的蜷曲以及它在图饰上的再现。《礼记·玉藻篇》有“卷龙以祭”，郑注说是衣上龙纹，孔疏云：“卷谓卷曲。画此龙形卷曲于衣，以祭宗庙。”商周青铜器上有“卷龙纹”，马承源说像“蛇身一样的蟠蜷形状”③（参见插图 117）。蛇的蟠曲，或说为了保温，或说为了把细躯“缩”到“最合理”的形状，把遭遇攻击的危险减至最小；但在民俗上，却成了神秘的“蛇环”或“龙卷”直到“蛇体混沌”的一种形式。

《山海经·海内经》流沙之东，黑水之间有“不死之山”，郭注即“员丘”。员丘，见于《博物志·物产篇》等，确有不死树。音转

---

①② 杨儒宾：《道家的原始乐园思想》，《中国神话与传说学术研讨会论文集》，汉学研究中心，1996 年，台北，上册，第 141～142 页。

③ 参见马承源：《商周青铜器纹饰·综述》，文物出版社，1984 年，第 7 页。

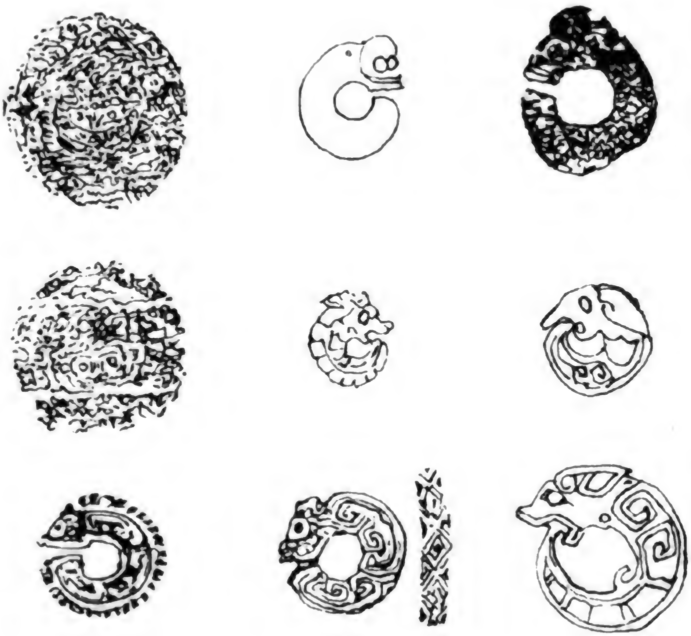


图 117　蟠龙或卷龙

（上古玉器、铜器图纹，采自杨儒宾）

上古的龙绝大多数有圆浑、硕长或蜷曲的身子，基本从蛇、蜥、鳄取象。但红山文化所谓“猪龙”者（图上右皿器），或以为金龟子“幼虫”。这里要注意其蜷曲或“咬尾”所包含的意旨。

为“员峤”。《拾遗记》：“员峤山，一名环丘，上有方湖，周回千里。”《述异记》说员峤山名“还丘”，东有云石，有神蚕。吴泽顺认为它又可以简称为乔山，为桥山，黄帝葬桥山实在就是葬在“员峤”之山。他又说，“环丘”、“员丘”可以合称为“环员丘（山）”，而可写作“轩辕”、“镮辕”。《山海经》数见轩辕，为不死之国，“其不

寿者八百岁”;又有“轩辕”之丘。《隋巢子》说禹治洪水,通轘辕之山”。它们不仅与“蛇环”相关,且合于“昆仑”山体。

> “轘辕”、“轩辕”就是“环圜”之通假,就是昆仑山。昆仑曰“环丘”、“圜丘”、“环圜丘”,故昆仑神(混沌神)曰“环帝”(黄帝),号“环圜氏”(轩辕氏),犹宇宙之曰“环宇”,山与神并取义于原初物质母体混沌。①

这个看法是有理有据的。

但从字面看,“轩辕”的混沌性格并不显突;与其相粘附的黄帝却明显地兼为“混沌”与创世大神。

黄帝(马衡氏读为“黄地”)是黄土之神,也可以看作风成态黄土(黄云,黄气)的人格化——而“气态”是混沌最古老“形式”。这,可以参看《老子的文化解读·混沌与气章》。

黄帝又称“帝鸿”,帝鸿就是“以舞浑敦”的帝江,六足四翼,状如黄囊(浑脱),赤若丹火,同样是“黄气:黄云:黄土”的人格化或神话意象。

黄帝曾游崆峒,轩辕也曾处“穷”山,我们曾证明“穷:共工”,“穷:崆峒”都有语音干涉,是混沌文化之有机内涵。

这样,“黄帝:帝鸿:帝江”肯定曾以混沌英雄出现于神话,庞朴近日也已论证;那么,与黄帝互为“干涉”的轩辕呢?

讨论“轩辕”的化形或“动物形态”,乃至“动物祖先”,还必须从比较可靠的文献记载出发。《山海经》说轩辕,“人面蛇身”(尾交头上),与之相应、可以互证的是《史记·天官书》:

---

① 吴泽顺:《黄帝轩辕氏系混沌之神考》,《东岳论丛》1991年第6期,第64页。

权，轩辕。轩辕，黄龙体。前大星，女主象；旁小星，御者后宫属。(1·13)①

集解引孟康曰："形如腾龙。"

索隐引《〔孝经〕援神契》曰："轩辕十二星，后宫所居。"

又云："石氏《星赞》以轩辕龙体，主后妃也。"

正义曰："轩辕十七星，在七星北，黄龙之体，主雷雨之神，后宫之象也。阴阳交感，激为雷电，和为雨，怒为风，乱为雾，凝为霜，散为露，聚为云气，立为虹霓，离为背璚，分为抱珥。二十四变，皆轩辕主之。其大星，女主也；次北一星，夫人也；次北一星，妃也；其次诸星皆次妃之属。"(1·15)②

龙是蛇的尊化或神化。《山海经》人面蛇身、尾交头上者，升上星空，就再现为"黄龙体"的"权：轩辕"星座。"权"是秤砣，跟龙、跟轩辕都毫无关系，只能是语音干涉现象。试比较：

【环】 ɣüan：轩(ɣiwan) 辕(ɣiwan)

【穷】 giwəm/轩辕

【权】 giwan/轩辕

韵母主要在元部，群匣二纽虽然距离稍远，群晓至少可以次旁转。"轩辕"之国既处"穷"山之际(《海外北经》)，自然可因涉

① ② 本书凡引用史书天文律历等志均据中华书局1975年以来出版之《历代天文律历等志汇编》，注出册次、页码。

“穷”而通“权”。

“权：轩辕”以黄龙体而屈曲夭矫，并且用“主雷雨之神”之身份管理风云霜露等“二十四变”，这曾迫使我们怀疑它就是《楚辞·九歌》里云中君的母型①。

灵连蜷兮既留，烂昭昭兮未央。……

龙驾兮帝服，聊翱游兮周章。

她正是能够兴云起雨的“黄龙”(或即黄帝部属的“应龙”)。

下面我们就可以看到，“轩辕”(也许还有黄帝)实际上是以“咬尾者”或“环蛇”(uroboros)意象出现的“混沌”(帝鸿：帝江：浑敦)。uroboros 作为“统一的原始本原的象征”，它并未分化出雌雄，而只暗示着阴阳合体的“原父母”的存在，“后来从这一本原中分化出大父神(the Great Father——例如作为人祖的黄帝)和大母神(the Great Mother——例如西王母)。因此它是仍然未分化的原始模型的最佳范例”②。内在着“合体”的原父母神如黄帝，才能“生阴阳”。当然，正如轩辕或蛇往往以阴性或女体出现，“大圆(环蛇的抽象形式)中的动力倾向属于女性变形特征，但在最初阶段里，尚未采取一种〔确定的〕形式而形成自身。它只是在乌罗伯洛斯环蛇之内造成了变化，因为开端的乌罗伯洛斯不仅是圆，而且是自身转动的蛇，是同时生育(为母)、产生(为父)并吞噬的蛇”③。所以，说龙蛇之象的“轩辕/黄帝”是能够“生”出阴阳的雌雄同体的“混沌：原父母”也大体不差。

---

① 参见萧兵：《云中君是轩辕星》，《文学评论丛刊》第 9 辑，1982 年。

②③ 〔德〕埃利希·诺尔曼：《大母神——原型分析》，李以洪译，东方出版社，1998 年，第 18、30 页。

我们必须从“龙”的上古音(尤其所谓“原始汉语”读音)开始。

【龙】
liewng　(周法高)
loŋ　(王力,唐作藩)
lǐwoŋ　(郭锡良)

一般都归于来纽东部,没有问题。

但“龙”的读法可在古越语或原始台语里找到某些依据。包拟古举的是东南亚语言。

【龙】

〔越南语〕	〔中古汉语〕
rồng(玄声)	ròng
	rjong/ljwong
〔汉越语〕	
long(平声)或(“帝王的”)	
〔泰语〕	〔原始汉语〕
maroong	? ＊b-rong(包氏构拟)
(piimaroong,龙年里的“龙”)	
〔柬埔寨语〕	
rong	
〔原始瑶语〕	
$rong^2$	

闻一多则有另一种构拟,也有“双声母”。

【龙/红(葒)/鸿】* glung

他的理由也颇充足:

(1)"茏"又名"屈龙"。《淮南子·地形》:"海闾生屈茏。"高注:"屈茏、游龙,鸿也。"读法如"窟窿"、"空洞"(这些都属于混沌语词丛,详后)。

(2)《尔雅·释草》:"红,茏古。"古是"茏"(字)塞音韵尾(—g)的"重读"或强化(这一点待检验)。

(3)卜辞有"龏双"(《前》4·29·3,4·30·1),或作"龙双"(《前》4·29·4),可见龙通龏,而"龏:龚"都含共声(g—),所以与其相通的"龙"也含共声,而应读 * glung 或 * glong. ①

这样一来,"龙"不但因其蛇体矫夭曲延(所谓句龙、屈龙或蟠龙)而有圆旋之态,更因其体圆而中空,有如"胡同"、"穹窿"而得在一定条件下纳入"混沌文化群"。这,还可以由"共工:句龙"和"帝江:帝鸿"的语音分析来支持。

女性混沌与神圣肠道

不仅"轩辕",与其粘附的黄帝也主持雷电云雨——包括他的部属,能够蓄云兴雨打败夸父和蚩尤的"应龙"。

---

① 参见闻一多:《古典新义·诗经通义》,古籍出版社 1954 年,上册,第 197 页。

黄帝以云纪，为云师而云名，并且曾号“缙云氏”。

森安太郎注意到黄帝正妃嫘祖，《山海经·海内经》作“雷祖”，《国语·晋语》作“方雷氏”。黄帝跟雷神、云神是有关系的（详另）。

而且黄帝的化身也是“黄龙”或“璜龙”（双首蛇虺）。

另外一件怪事，就是“黄帝：轩辕”有“女性”的嫌疑。《史记·天官书》就说：

〔填星〕中央土，主季夏，日戊、己，黄帝，主德，女主象也。（1·33）

轩辕，黄龙体。前大星，女主象；旁小星，御者后宫属。（1·13）

这勾起闻一多“五帝皆女性”的遐想，而龚维英迳以黄帝、颛顼等为女人。这引起历史学家的愤怒和质疑①，其批评却有合理处。

“女性说”当然有很多说不通的地方，但黄帝以“生阴阳”的“混沌”（帝鸿）或创世大神之身很可能“阴阳合体”。

上古的女性神、尤其是大母神，常以蟠曲夭蜷的龙蛇之躯出现。女娲氏、轩辕氏、该亚、伊克斯克尔等都是如此。有一种大母神的造型，是蛇绕水瓶——蟠蛇和水瓮本来就是混沌的物化形式，“圆形容器”又是母体或生殖腔之意象，这可以说是母体/蛇体/浑脱形“混沌”完美之融合（参见插图118）。这在“人首蛇躯”女性神或“大母神”身上体现得最为圆满。

---

① 参见李衡眉：《古史传说中帝王的性别问题》，《历史研究》1994年第4期，第4～8页。

图 118　蛇绕女神

（古罗马女神阿塔尔伽提斯青铜造像）

女神化蛇或具有蛇躯，是女娲、轩辕等形象的重要展示。除了蛇可以象征母性、繁殖、土地或欲望、罪恶、智慧之外，蛇体混沌也是作为“大圆”的母神的一种存在形式。

这样就要讨论在比较古老的神话学文献如《山海经》和《天问》里的女娲。马王堆1号汉墓《帛画》高踞中央上方的也是人首蛇身的女娲而非伏羲，可见其古老。但她的化身决不仅是蛇、蛙。

《天问》提出个二难判断："女娲有体，孰制匠之?"意思是女娲创造了生命和万物，那她自己又是谁制造的呢? 以其自生，乃能长生；以其无生，乃能无死。她应该也是"最初的神"，是"女体混沌"——她是"瓜"∶葫芦"(女娲作为"女瓜"，就是诞生一切的子宫)，"瓜∶葫芦∶子宫"能够解判出、生养出万物。《山海经》就有女娲"身化宇宙"的暗示。

> 有神十人，名曰女娲之肠，化为神，处栗广之野，横道而处。(《大荒西经》，389)

我们的《楚辞与神话·女娲考》认为女娲补天基础于"火山爆发"，女娲之肠横道而处，是火山岩浆分流凝固如"肠"的神话映象——但这同样也可以说她死亡(解判)以后形成"熔岩"甚或"山峦"，是所谓"身化宇宙"神话的遗存(简单说就是"肠化为山，是有十神")。这甚至暗示女娲死后，她的躯体肥沃了大地(就好像夸父死化"桃林"一样)——火山周围总是沃土，火山灰是极好的无机肥(而且，神圣肠道与子宫、阴道相通，亦属生命意象)。

梅列金斯基企图把"混沌神"(例如盘古、布鲁沙)的解剖、尤其是被动型的屠剥看做一种献祭仪式，或这种仪礼的神话表述。他说："世界之来自被殛杀灵体(大多为拟人化者)尸骸的题材，其原型为献祭。在古老神话中，可以看作动物和植物(引案：最典型的就是"葫芦∶瓜")、星辰和其他客体是由被弑'祖先'尸骸

所造的描述。"①由《山海经》女娲肠化山石和神祇看来，她肯定是牺牲了的女体混沌，只不知道曾否被"献祭"罢了。梅氏说，作为"巴布亚古老农业社会所特有"的女性(混沌)牺牲，她解体(或被祭献)以后，往往"化为禾谷类作物"，或"赋草木以生机"。而女娲正是"地出"(参见《抱朴子》)，正是匏瓜，正是谷神和丰殖女神。由她所分娩的"瓜：葫芦"或肉蛋碎斩以后变成各族人民，也可以看成牺牲——献祭的某种"仪典诠释"。但这要求准确证明。

不少学者试图在甲骨刻辞里寻找女娲，但是不大成功。

卜辞有𡜊或䖃"合文"。

古母、女字通，郭沫若《卜辞通纂》读为"娥"，说即"帝俊之妻娥皇"。

赤冢忠说，此"娥"应即女娲。不确。

案：小川琢治曾说，月神或"月母"女和就是女娲。

汉画里女娲确实多擎月轮，以月神格与日神伏羲对列。所以，"女娲：女和"确可换位(参见插图 119)。

户晓辉说，《山海经》中的月神常仪，也可写作"女和"，即"母和"，可见"雨不霁，祭女娲"的女娲确实兼作月神，如汉画所见；而且，"作为月神和主水旱之神，其角色是多么类似于用歌舞娱神降神的女巫"②。这就跟袁珂把十日炙杀的"女丑"看做曝日而求雨的女巫不谋而合了。女丑被杀，但女娲是否曾被"献祭"呢？

---

① 〔苏〕梅列金斯基：《神话的诗学》，第 227 页。

② 户晓辉：《论中国远古文化中的女性原型》，《西域研究》1991 年第 2 期，第 105 页。

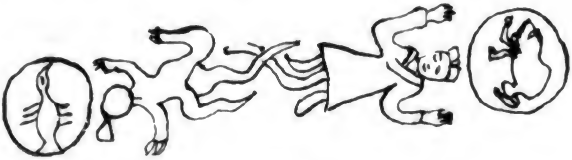


图 119　女娲与月

（河南南阳汉画）

汉唐伏羲、女娲图像里，一擎日，一掌月，分别为日月大神，极为常见。女娲有时可与“女和：常仪：嫦娥”换位，南阳汉画“拱月”图一般说为“嫦娥奔月”，但“常仪：嫦娥”没有明确的蛇躯而女娲却有，所以此图也可能“女娲掌月”。下图或说为羲和占日、常仪占月，但更可能是伏羲女娲交尾图的异变。

女娲是神，女巫扮演神；女巫被焚、被杀、被解判，可能象征着神的牺牲——例如女娲作为神、作为“混沌”被解破——世界因而得到新生或重整（她的尸体肥沃了大地，她的肠子也化为新的“神”，其外形像凝固的火山熔流，又似山体的延伸）。

鲁迅的《补天》企图运用弗洛依德理论揭示，是所谓“来必

多”(Libido)或“原欲”推动着“创造”，这种“创造”不但是在“爱欲之光明”出现、亦即“性蒙昧：性混沌”解破(启蒙)之际开始的，而且是在她死亡之后才完成的。换言之，就是“女体混沌”祭献或破解之后才有万物的创造与萌生。所谓“女娲一日七十化”者，就是在摹写她牺牲之后“七十种”事物的诞生。

这样，女娲就是 Chaos、Nut、Ushas(黎明女神)那样的女性混沌神。更重要的，郭璞说，“女娲之肠”或作“女娲之腹”，母腹(子宫)从来都是混沌的重要意象，不但其形如瓜似壶若囊像卵，而且正有宇宙生命不断从其分娩而出——十神者，母腹所生的天地诸神。她“一日中七十变，其腹化为此神”(郭注语)，那么其他部分呢？肯定是如盘古化生那样变成大千世界、宇宙万物了。而且，即令作“肠”，意义也不限于“消化”。刘敦愿先生曾经专门研究过“肠”这一“神圣通道”；若干民间艺术品也有意绘出肠道(我们在“传说”章驯象节里采用的一幅“大象”就绘出肠道)。

刘先生引证岐从文《揣施洞苗绣的原始思维梦魇》说，这跟苗族杀牲“祭鬼”重视肠子一样，是因为它“藏着动物的灵气”①；这正像《大荒西经》女娲之肠成神，是由于其肠有灵气②。刘先生则举出云南祥云大波那铜棺动物图案上“双虎”绘出“肠道”与之比照(参见插图 120)，指出猛虎及其肠道都是被认为“神圣性”，具有相当的灵力③。可见仅用“自然主义神话学”理论解释“女娲之肠”是火山岩浆凝固体是不够的。

---

① 参见岐从文：《揣施洞苗绣的原始思维梦魇》，《民间美术丛刊》第 3 辑，江苏美术出版社，1987 年，原文未见。

②③ 刘敦愿：《神圣性的肠道——从台江苗绣谈到力皮那铜棺图像》，《民间文学论坛》1989 年第 2 期，第 60、62 页。

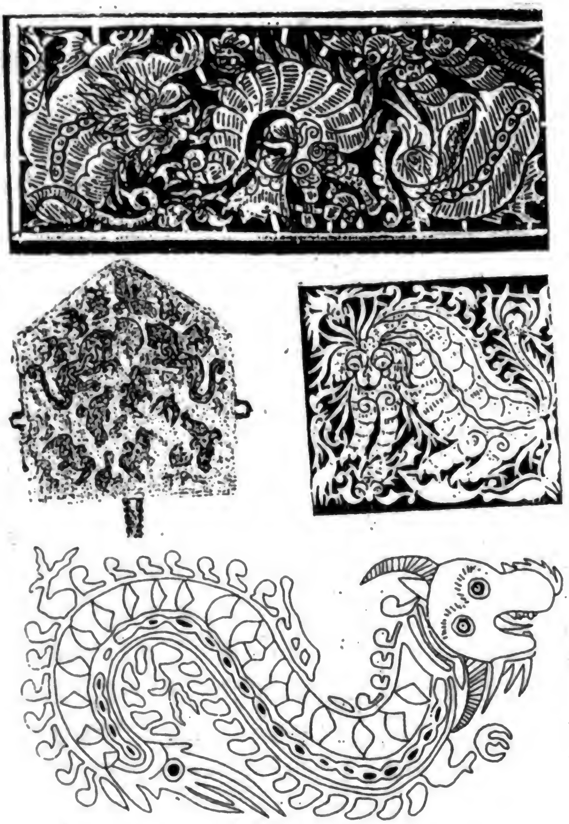


图 120　神圣的肠子:生命之通道

(左中为祥云大波那铜棺图像,其余为苗绣;采自岐从文、刘敦愿)

神圣的肠道充满灵性与繁殖力,有时与子宫或阴道互换,所以出之以"X 光"式手法以突显之。《山海经》女娲之肠化为十神,可由之得到诠释。

"肠道"是食(消化)的器官。坎伯说,蛇是蠕动的肠子,我们也可以反过来说,肠子是蠕动的蛇:它们吃,吃,吃。没有吃,就不能维持生命。坎伯介绍的古印度"心灵"或"脊椎骨"上的七个"心理中心"或"生命点","第一个点是在直肠,代表营养,也就是基本的生命维持的功能"①,所以初民极其重视肠道。食色性也。第二个"点"就是性器官,是生命和繁殖力的集中地,食色互渗,口阴混同,肠道跟产道也能互置。所以"肠"又是生命力、繁殖力的一种符号。"肠:腹"有时通作,因为肠跟子宫可以换位,有时竟被"误解"为可以跟"产道"相连。所以肠能化为"十神"。叶舒宪说,"从神话思维的象征性看,'肠化'也好,'腹化'也好,其实都是地母单性生育观念的隐喻表现"②。跟"女娲地出"一样,纳伐霍印第安神话中,人类原是住在地平线以下最深的"第四层世界:子宫"里,后来通过湖泊、泉水或"芦秆"上升到地面来——女娲之肠"也可理解为一种"管",印第安人类的"管出",正是"肠化"或"地出"的"一种表现形式"③。在"身化宇宙"的创世大神身上的任何器官,都能够转化为相应或相似的自然物。女娲之肠当然能够变成"十神"。

而且,作为"十神"的相对独立的"圣肠"跟龙蛇的意象也可以互拟,从而成为"蛇体混沌"的一种"卑化"形式,而跟"自然主义"的解释——火山溶浆流凝固体——毫无矛盾。

女娲"身化宇宙"的神话(尽管不完全),很像巴比伦"水体混沌"蒂亚玛特被太阳神马尔杜克所解构的故事。

> 他分割了她的尸体,他的手艺惊人,他把她切成两半,

---

① 〔美〕坎伯:《神话》,第 297 页。

②③ 叶舒宪:《高唐神女与维纳丝》,第 72、73 页。

> 像一条扁平的鱼。他取了一半，做成天的穹窿……相应地〔用另一半〕造出了大地。①

梅列金斯基认为，这可以推源于西亚的“海努维勒”神话。这一型神话的要素是“死而复生”的（混沌）神的“回返”，或“由原初拟人灵体创造世界”②。这同样为女娲创生故事所具有，只是没有蒂阿玛特神话那样明朗罢了。斯堪的那维亚“冰巨人”伊米尔（Yimir）那像盘古、布路沙们的“身化宇宙”，同样是混沌解破、创生万物的例子（参见插图 121）。

女娲一日“七十化”，最重要的“物象”是植物混沌的“瓜”，动物混沌的蛇、蛙、蜗。女娲没有明白的“牛”化身（在这一点上很难与 Dionyseus 等比较）。

但女娲“七十化”之一是“蜗”，是“蜗牛”。

娲、蜗同音。蜗、螺近类。何新因而将女娲与嫘祖对较。他认为：“女嫘（螺）与女娲（蜗）其实也是同一名号的异写。因此在这里，我们就看到了黄帝与伏羲事迹的又一次重合，即他们的配偶神也相重合。”③螺和蜗都可以象征女阴或母体，它那不断上升的螺旋结构，能够象征“生—死—生”的永恒回归（参见嫘祖、女娲与蜗螺节）。就这个角度言，螺和蜗不但是繁殖性意象，而且是一种“混沌性”载体（参见插图 122）。

---

① 〔美〕雷蒙德·奥弗编：《太阳之歌：世界各地创世神话》，毛天祐译，第 178 页。

② 〔苏〕梅列金斯基：《神话的诗学》，第 227 页。

③ 何新：《中国远古神话与历史新探》，第 81 页。

图 121　伊米尔"身化宇宙"

（采自西格里和科尔曼等）

北欧的"冰巨人"伊米尔（Yimir），像盘古和布路沙，"解破"自身（混沌），"化生"万物和人类：约顿巨人与巨怪由他的腋窝或脚中生出。创造大神以其尸体制成世间万物，这跟西亚"水体混沌"蒂亚玛特为马尔杜克解构创造天地一样，是"人形混沌"解破导致世界及文明之诞生。

图 122　蛇绕水瓶或女神

（左上：斯巴达硬币图案；左下：埃及硬币，公元前 1 世纪；右：克里特泥雕，米诺斯二期晚期。采自诺伊曼）

水瓮、水瓶常常是母体之意象，蛇绕水瓶融合着“混沌”的三种重要形式：蛇体混沌/母体混沌/水瓶或浑脱式混沌。这可以跟蛇护女神的造型相对照。

“咬尾者”，常山之蛇与“蛇轮”

“轩辕”古或释为“屈曲夭矫”而“如镮（辕）”（参见朱骏声说）。

这当然跟《山海经》所说轩辕人首蛇身，“尾交头上”有关。这是所谓“蛇环”、“卷蛇”或“环形龙”的意象。杨儒宾氏曾举出许多上古文物里类似“尾交头上”的龙蛇造型（参见插图 123）；于是，“当学者追溯商代龙的造型时①，赫然发现：绝大部分的龙的造型都是圆或是准圆形的”②。

“轩辕”合音为“环”、为“圆”，“圆卷之龙”或“环绕之蛇”是这种“圆满之混沌”的“动物模式”，象征着宇宙的无生无卒、无始无终、无外无内。同样关涉着“混沌”的“共工：相柳”也曾以“环蛇”、即“句龙”的形式出现。这也许就是“蛇体混沌”。

> 共工之臣，名曰相繇（相柳），九首蛇身，自环。（《大荒北经》）

“自环”的蛇虺就是“句（钩）龙”的卑化。《左传》昭二十九年正说：“共工氏有子曰句龙，为后土。”句龙就是卷龙、盘龙。

---

① 参见尤仁德：《商代玉雕龙纹的造型与纹饰研究》，《文物》1981 年第 8 期，第 58 页。

② 杨儒宾：《道家的原始乐园思想》，《中国神话与传说学术研讨会论文集》，上册，第 143 页。

图 123　蟠曲圆卷之龙
（上古铜器、玉器图纹，采自杨儒宾等）

神话意象里的“咬尾者”或“尾交头上”的龙蛇，大都以“蛇体混沌”的形式反映“永恒回归”的思想。“轩辕”、“句龙”等也是“蛇身自环”，待解破之“混沌”。

从大处说，“环蛇”和“卷龙”跟圆转的“混沌”（轩辕）同样是无际无垠、无端无止的宇宙的意象。

世界神话常见所谓环绕大地的“宇宙海”，宇宙海里或有首尾相衔的巨蛇盘绕其间。

《玄中记》里就有略为改型的“宇宙蟒”。

> 昆仑西北有山，周匝三万里，巨蛇长万里（引案：其实亦长三万里）；蛇长居此山，饮食沧海。

“此山”或说即须弥山。诸天搅动乳海（宇宙海）之时，就以须弥山或蔓陀罗山为棒（或“轴”，即 Cosmic axie），让宇宙蟒瓦苏基（Vashuki）缠绕其中作“牵动带”。Vashuki 就是一种“卷蛇”。

在北支条顿人的神话里，大地是巨大的“圆”，周围环绕着水；“有一条巨大的爬虫，即米德加尔德巨蟒（the Serpent of Midgard），它的身体将大地盘绕了无数圈”①。程仰之曾把北欧神话里这种盘绕大地的巨蛇拟为“九首蛇身自环”的“水怪”相繇（亦即句龙）②。

这样，轩辕，共工乃至黄帝，鲧禹……等等伟大的祖先神都曾化蛇化为龙也就不奇怪了（龙不过是蛇的尊化）。

坎伯说，“大部分神话中，蛇都被赋予正面的意义”。例如，“在印度，就算是最毒的眼镜蛇也是神圣的动物。而动物中蛇大王的地位仅次于佛陀。蛇代表这世间的力量与死亡，却又永生

---

① 〔法〕G. H. 吕凯：《世界神话百科全书》，第 360 页。

② 参见程仰之：《古蜀的洪水神话与中原的洪水神话》，《说文月刊》第 3 卷第 9 期，1943 年，第 27 页。

不死。这个世界只是它投下的阴影——脱落的蛇皮”①。

坎伯说，只有基督教创世故事里，蛇是反面形象，是诱惑者和罪犯，“拒绝肯定生命”②。其实完全相反，在这个充满悲剧性和幽默感的故事里，蛇是文明的开启者，是黑暗的负担者，是罪恶的替代者。它本来很可能是蜥蜴，是在他的“祖先”——“恐怖的蜥蜴”(恐龙)灭绝以后幸存下来的智者。生存智慧本来就是最高的智慧。所以中国的《易》就以蜥蜴(四脚蛇)命名。是蛇引导我们走出黑暗或混沌，获得文明和快乐(当然也有罪恶)，它才被上帝惩罚用肚皮走路的！③

作为“反叛者”兼建设者，英雄共工本身具有龙蛇之形，跟句龙、相柳一样。

《大荒西经》郭注引《归藏·启筮》说，共工氏“人面蛇身朱发”；《神异经》也说他“人面朱鬃，蛇身，人手足”而“禽兽顽愚”(因为他曾被看做“混沌原则”的负担者)。无怪乎闻一多说“倏忽焉在”的雄虺就是庸回(康回)，就是共工——“回”纹既是雷纹，又是蛇身自环或句龙之意象。

“回文”(Meander)是上古纹饰里的重要因子，大体作 ，“方化”则作，又称“雷纹”、“螺纹”。郭沫若以为起源于留在陶坯上的指印，“螺旋”放大了就是“雷纹”。其说甚辩(参见《嫘祖与雷神》节的分析)。但是原始图案里，“具象—抽象”往往互动，先后并不一致。“雷纹：回纹”至少也可以联想及或诱发出“蟠蛇：卷龙”、即“句龙：雄虺：庸回”的意象来，而且跟“雷车”之轮融汇起来(参见插图 124)。此早为人类学家所重。曾松友

①② 〔美〕坎伯:《神话》，第 78、79 页。

③ 参看萧兵:《龙的大智慧与生命力》，《龙与民族精神讨论会论文集》，上海人民出版社，2000 年。

曾说,"回纹为东方文化区域(案:似指西太平洋文化区)所特有",发源地不明;又说,"回纹是为蛇的几何绘画(后来演进为卷龙),这与澳洲土人之蛇底图腾的特征绘画◎实在是差不多"①。它的确可视为"句龙:共工:相柳"等所体现的"永久循环"的符号。

图 124　龙拉雷车

(四川汉代画像砖)

这辆"雷车"由螺旋形的"蟠蛇"构成车轮(或称"雷轮"),亦即所谓"蛇轮",这是中西文化都常见的意象。拉车的龙是雷神的扈从,那么驾车者就是雷公电母了,可惜形象太平庸,没有"雷龙"那样矫夭灵动。

所以,麦克斯·缪勒说,蛇(或者龙),"作为永恒的象征出现,或者是依据它的脱壳,或者是因为它自己可以盘卷成一个完美的圆圈"②。

心理分析学派或深度心理学最重视的就是这种首尾衔接的

① 曾松友:《中国原始社会之探究》,商务印书馆,1985 年,第 148 页。

② 〔英〕麦克斯·缪勒:《宗教的起源与发展》,第 80 页。

"环蛇"。

乌罗伯洛斯(uroboros):衔尾环蛇

"〔它〕是原始状态的〔混沌〕心理状况的象征,在这种原始状态里,人的意识和自我还很弱小,尚未发展。作为初始的、对立面容纳于其间的象征,乌罗伯洛斯是'大圆'(the "Great Round"),正面和负面,男性和女性,意识因素、与意识对立的因素和无意识因素,在其间相互交织在一起"①。易言之,它就是意象化的——

混沌:无意识:未分化的心理

现代后进民族神话也有类似的"环形"宇宙蛇观念。

例如婆罗洲(加里曼丹)恩加居·达雅克人创世神话说,原初的宇宙完整地"存在于盘绕的水蛇口中"②,后来才分化并增殖。它同样是没有分化、没有刺破的"黑暗"的混沌。它蠕动着、开合着、团旋着,解构着自己也完成着自己,从而体现为"生命—死亡—生命"的永久循环。所以,坎伯说:

(蛇环)那是生命的形象。生命代代接续散发光芒,为了不断的再生。

---

① 〔德〕埃利希·诺伊曼:《大母神——原型分析》,第18页。

② 〔美〕M·埃利亚德:《宇宙创生神话和"神圣的历史"》,〔美〕阿兰·邓迪斯编《西方神话学论文选》,朝戈金等译,上海文艺出版社,1994年,第191页。

> 蛇代表永恒的能量，代表不断出现死亡和生命的这个世间的意识形态。①

从“小”的地方说，宇宙蟒象“自啮其尾”的“环蛇”或“卷龙”，又“卑化”为所谓“率然”。它见于《神异经·西荒经》等。晋张华《博物志》说：

> 常山之蛇名“率然”，有两头，触其一头，头至；触其中，则两头俱至。孙武以喻善用兵者。（范校本，第38页）

不论是一头“钩”到另一头，还是“两头俱至”，都组成“圆”，组成“环蛇”的意象。实际上这意象可以远溯到《周易·乾卦》的“群龙无首”，龙头都“藏”到、“卷”到身子里，看不出头尾，就是“环龙”，这是浑然一体，是善于藏形，是自由变化，是循环无尽……所以占曰“吉”（参见《周易的文化解码》）。此亦如《孙子》所谓“形兵”之极至于“无形”。“率然”之势追求的就是这种“无形”。《九地篇》说：

> 故善用兵，譬如“率然”。率然者，常山之蛇也。击其首则尾至，击其尾则首至，击其中则首尾皆至。

这就形成了“群龙无首”，首尾躯体化为一体的“圆”（环蛇），也就是团旋圆滚的“混沌”。

《孙子十家注》张预注引《八阵图》曰：

---

① 〔美〕坎伯：《神话》，第77页。

以后为前，以前为后；
四头八尾，触处为首；
敌冲其中，首尾皆救。

这就更借用了《山海经》肥遗之类"双尾蛇"的形象。群蛇无首，所以"触处皆首"；神龙藏尾，便因以后为前，以前为后：它形成了完美的混沌或"圆"。

这就是《势篇》所说的——

浑浑沌沌，形圆而不可败也。

"浑沌"或"无"，就是孙子军事学由神话思维演进来的哲学基础，而与《老子》相合拍。所以孙子用兵最强调的是形圆而不散，如"循环之无端"。郑在书在"理论部分"第12章里也指出："率然蛇的完美性是以'头尾并至'的圆环为象征形象。"又说，它就像肖邦作曲时所幻视的"常咋其尾，回转"的狗一样（音乐家也追求圆转、流畅、完美、毫无阻滞艰涩之意境）——这又回到红山文化的"卷龙"和"衔尾者"乌罗伯洛斯（Uroboros）所构成的意象了。

有的比较神话学家，企图寻找印欧或欧亚这种以"环蛇"象征宇宙（及其活力）的神话的共通性或趋同性。例如，上述"诸天神和阿修罗使用一条大蛇当作绳子（"蛇绳"：牵动带），围绕一座山（须弥山或曼陀罗山）旋转，因而翻江倒海，从此骚乱之中生起各种奇异人物和物质"①，包含着以蛇为介质的世界与人神的创

① 〔英〕查尔斯·埃利奥特：《印度教与佛教史纲》，李荣熙译，商务印书馆，1982年，第1卷，第163页。

造；而巴比伦马尔杜克以巨蛇（或龙/鱼）形女怪蒂亚玛特（Tiamat）制造天地的神话，与之有类同的要素，因为那蛇也处在“太古时候的海洋深渊”①。“蛇绳”造物的神话，甚至使我们想起女娲用绳子搅拌黄土造人的事，虽然那里没有出现决定性的关目：蛇（我们没有忘记，女娲本身就是一条蛇）。然而无论是瓦苏基、米德加尔德、蒂亚玛特都能以“宇宙蟒”的性格显示其为“蛇体混沌”的本质；而尾交头上的轩辕，蛇身自环的相柳（共工），屈曲夭矫黄龙体的黄帝，也可以看作团旋形的蛇体混沌。女娲也是以蛇躯或葫芦形出现的原初神。

学者们曾努力思索这种“环龙：卷蛇”的象征意蕴和“本文”涵义。有人说：

> 蛇的圆形象征永恒和作为传统表示时间的方法，与神的永恒的无穷无尽的创造力有着血缘联系，就像一位身上携蛇的神。②

印度的创造大神毗湿奴（Vishnu）就睡在巨蟒“编”成的圆形筏舟飘浮在宇宙海之上，从它的脐部生出坐于莲花上的思索者和智慧之神大梵天（Brahma）。可以参看《中庸的文化省察》“世界脐”节以及“昆仑”章（参见插图80）。

以“圆”喻道，特别是“咬尾”的环蛇来譬喻宇宙的无限和“自完”，是屡见于思想史的。钱钟书《谈艺录》论“圆”之美篇曾举出

---

① 〔英〕查尔斯·埃利奥特：《印度教与佛教史纲》，李荣熙译，第1卷，第163页。

② 〔美〕丹尼斯·赵：《中国人信仰中的蛇》，王骧、李柯译，《民间文艺集刊》第7集，1985年，第280页。

蒂克(Tieck)短篇《贫贱夫妻》说,"真学问、大艺术皆可以圆形(kreis)象之,无起无讫,如蛇自嘬其尾"①。此如费尔巴哈所说,"体系是个圆"。

有时,这种"蛇环"或"尾交于首"的蛇形被看作不祥的象征,有如漩涡或涡纹。

> 巨蛇自由以来就被认为是恶魔般的动物,因而把圆环作为巨蛇,我们就有了一幅首尾相接的蛇象(Ouroboros)。②

这就跟治水的共工、司土的句龙转化为可怕的"蛇身自环"的"相繇:相柳"接近了。

《论衡·异虚篇》讲到"蛇绕车轮"的吉凶。卫献公太子至灵台,"蛇绕左轮"(这构成"蛇轮")。御者曰:"蛇绕车轮左者速得国。"是大吉之兆。太子不欲危害君父,伏剑而死。王充以之否认占象的虚幻。"或以蛇为太子将死之妖,御者信俗之占,故失吉凶之实"。但古俗应有以"蛇轮"之象为吉者。后人则以为"蛇至实凶"。可惜不知其俗所自。而蛇,尤其是蛇轮,是极重要的体现"永恒循环"的混沌意象(参见插图125)。

这种"尾交头上"的龙蛇,或称之为"咬尾者"(tail－eater)。上述条顿神话的宇宙蟒,也是"形成圆圈,尾巴咬在嘴巴里"③。

---

① 钱钟书:《谈艺录》,中华书局,1984年,第112页。

② 〔加〕N. 弗莱:《原型批评:神话理论》,叶舒宪编译《神话—原型批评》,陕西师范大学出版社,1987年,第195页。

③ 参见颜元叔:《西洋蛇》,原载《南洋商报》,《海外文摘》1989年第5期,第53页。

古代埃及、希腊和中东的大神，宙斯之父（或祖父）乌兰诺斯（Uranus，Ouranos），都常以“环蛇”的形象出现。这跟“自环”之龙蛇成为“蛇轮”或“雷纹”以及“雷车”之“回纹形”，其“环蛇”的形象及意蕴都是一致的（参见上文及插图124、125）。

图125　蛇轮或蟒车

（特里普托勒摩斯和她的蟒车，古希腊瓶画）

“蛇轮”跟“盘龙：蟠蛇：咬尾者”同样是“永久循环”之意象。它启示着：蛇身九首自环的相柳、句龙或共工，都可以看做一种有待解破的“蛇体混沌”。

杨儒宾说，它们极像“尾交头上”的轩辕。“在遥远的东方与

遥远的西方，在遥远的洪荒年代，其时两地的主神竟同时以环蛇之姿君临大地，这似乎很难说是巧合"①。是播化的结果吗？很难证成。"如果交互影响之说难以证实，纯粹雷同之说又没有说服力的话，我们不妨接受类似的神话母题来自于人类共同的无意识母胎"②。

《山海经》还有一位"咬尾者"，可惜不是蛇。《北山经》单张之山——

> 有兽焉，其状如豹而长尾，人首而牛耳，一目，名曰诸犍，善吒，行则衔其尾，居则蟠其尾。(73)

尾巴太长，只好像辫子似地盘起来（此物似豹而又长尾，颇似猎豹）。作为咬尾者，仍然构成了"圈"，而类似"轩辕：环"。狗也喜欢"咬尾"，被看做它的娱乐；肖邦作曲时曾发生"狗咋其尾"的"幻视"——诸犍的"衔尾"可能受了类似景象以及"环蛇"的启示。

---

①② 杨儒宾：《道教的原始乐园思想》，《中国神话与传说学术研讨会论文集》，上册，第153页。

第四章

混沌英雄

鲧，共工：雷电对混沌的解破

“混沌”是“原初的美妙”或“开端（前）的完满”。

然而，混沌、无序或黑暗决不是永恒的，它必须也必然解破。解破者，往往是混沌英雄，有时则“卑化”为“混沌原则”的体现者。

在赫西俄德《神谱》中，泰初是“混沌”（Chaos），混沌派生出“黑暗”（Erebus）和“暗夜”（Nux，即 night），其实表明，“黑”或“暗”（夜）与混沌是同位的，“黑”、“暗”是混沌的属性。解判“混沌：黑暗”的是接着出生的“光明”（Aethers）和“白天之神”（Hemera）。只有“光明”才能穿透“黑暗”，照出“有序”。但这也可以理解作“混沌”本身就内涵着“光明”与“黑暗”的永恒对立，所以能由黑暗爆发出光明。

最明白的“混沌解破”母题，见于《庄子·应帝王篇》。南海之神“倏”，北海之神“忽”，好心好意为“中央之帝”（亦即“天山：

昆仑之神")浑沌凿开七窍,七日而浑沌死——就好像"混敦无面目"的"帝江∶葆江"被天帝所杀,变成无头的"刑天"那样。叶舒宪《庄子的文化解析》里对此有详细的诠释和推绎。

一般论者都指出,杀害中央之帝浑沌的"倏忽"代表迅疾的时间,混沌不可能永远保持它那"初始的完美"与"满盈的封闭",终有一天被时间所解构,所启蒙,所开放。

山田庆儿说,倏与忽代表"距离"和"对立",是相对于"内部空间"(混沌)的"外部空间"的上与下①。"这样一来,南与北的、昼与夜的、冬与夏的、阴与阳的,可以说是永远的对立与斗争"②,由于混沌被快速地穿刺而强烈地展开。

我们认为,倏、忽原来还可能是雷电之神("神"本来就从电闪取象,所谓"神速")。最迅疾、最尖利的莫过于闪电。雷电能够劈开最坚固、最纯洁、最完好的封闭——雷神就拿着凿子,凿开混沌,凿出乾坤。

> 雄虺九首,倏忽焉在?(《楚辞·天问》)
>
> 雄虺九首,倏忽往来,吞人以益其心些!(《楚辞·招魂》)

像《奥义书》所描述的,知识、智慧都是一种光,"犹如转瞬间的闪电"(《由谁奥义书》)——后来的"顿悟"或"灵觉"也是这种智能的闪光。它启开蒙昧,黑暗,即混沌。"这种对存在的瞬间光亮般的领悟同时是关于形而上的真理的启示:也即'在闪

①② 〔日〕山田庆儿:《空间·分类·范畴——科学思考的原初的基础的形态》,刘相安、沈扬译,《日本学者论中国哲学史》,辛冠洁等编,中华书局,1986年,第52页。

电—— 真理中'"①。所谓"哲学"乃至"神学",最初都是"光明的学问"。"神"(申)就是光(闪电)。"文明"也是因文而明,因明而文。

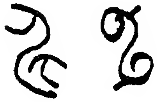
> 诸神"较之太阳和月亮更为光辉灿烂"。梵(Brahman)的所有显现都通过这升起的光和映射的光环(参见《长部经典》)。此外,伟大的救世主的和圣者的诞生或启蒙都由超自然之光的充溢而得以宣布。②

"神:光:闪电"又可能物化为蛇。蛇是智慧又是罪恶。智慧就是"罪恶"。是智慧之四脚蛇教导人偷吃知识树上的禁果,从而由混沌走进光明,并且犯下"原罪"的。蛰伏盘绕的蛇如果可以代表黑暗之混沌的话,那么电一般攻击的蛇则能够象征创造、智慧、光明,即解破混沌的力量。

我们注意到,不但"神"字从申,"坤"字从申,"虹"字竟可以从申而作"蚺"。"申"字写法主要有:

(《说文》古文申)

(《说文》籀文申)



(《说文》虹所从籀文)

①② 〔美〕M.埃利亚德:《灵魂、光及种子》,《神秘主义、巫术与文化风尚》,朱立道、鲁奇译,光明日报出版社,1990年,第133页。

既像闪电的矫夭，又似虹霓的屈申——而有蛇龙之象。“虹”字甲金文作

《山海经·海外东经》说：“虹虹（虹虹）在其北，各有两首。”（255）即其像。这当然就是黄帝—轩辕化身之一的“双首蛇虺”，玉“璜”即其物化形式。王子今还进一步认为它就是“共工：句龙：相柳”，因为它们都如“虹”而蛇身“自环”①。这虽然不必是，但这是句龙、卷龙的一种形态，则近是焉。

而“申”字，中间那S线，张与仁、吴韦俞也认为是“龙”形（或说鸟形）②。陈勤建正推论“龙”之神起源于“闪电”（申）③。

这使我们想起澳大利亚土著神话里最重要的“虹蛇”（Rainbow－Serpent）。它既是“地气”、水泉所“凝集”的虹，联系着“天/地：阳/阴”，以巨蛇的形态出现，又能发出雷电，控制雨水。

据埃里亚德《澳大利亚的宗教生活》综述，最古老的“虹蛇”温古德（Ungud），早在混沌未凿时就已存在；但它又是宇宙创造神，跟“天河”瓦兰甘塔一起创制了这个世界。

拉德克利夫—布朗（A. R. Radecliff－Brown）在《澳大利亚的虹蛇神话》里说，“虹蛇”住在“不涸的深池”里（旱季时，别的池沼都枯竭了，为什么有的水池不干呢？）它是重要的神灵，有时还是“动物祖先”。它不时发出雷电。

---

① 王子今：《龙与远古虹崇拜》，《文物天地》1989年第4期，第46页。

② 参见张与仁、吴韦俞，《金诂》14·2·8350。

③ 参见陈勤建：《关于中国龙的起源》，《文汇报》1990年1月4日。

孟加拉东部的安达曼岛土著，认为桥梁一般的虹，是凶恶的土地神（共工之子句龙也是"后土"），它有时会"引起狂风、雷雨和大暴雨"①。

澳大利亚"虹蛇"象征旱季的"吸水者"，又象征雨季的大水（就像"共工：句龙"发动洪水）。它们都涉及"水的精灵"和"蛇妖/恶龙"的观念②。它的故事极为复杂，《周易的文化解码》还要讲到。

西亚有一种原始"生命符号"，以S线"包孕"两个圣足印；有时，这S线化形为"蛇"（参见插图126）③。叶舒宪认为这跟中国上古文字"神"、"虹"和"坤"所从的"申"同一意构：其中那"句龙"一般的蛇，不仅体现着宇宙的循环运动，而且"以其蜕皮更新的功能成为生命不死的象征"④。所以S形与蛇龙之形是相互磨合并生成的（张朋川说，∽是飞鸟"双翼作反向旋转"⑤，田兆元说S像"鸟纹的圆笔的弯曲状"⑥，都不怎么确切；但是田强调其为"神性符号"，是很对的）。

田兆元也注意到S形与所谓句龙、卷龙以及甲骨金文中"龙"字形象之趋同，说："作为后世影响最大的龙凤，继承了蛙鸟图案的S形或Z形形象后，竟奇迹般地难以伸展身子，以弯曲

① ［日］吉田祯吾：《宗教人类学》，第193页。

② 参见［苏］梅列金斯基：《神话的诗学》，第201页。

③ 参见［捷］赫罗兹尼：《西亚、印度和克里特上古史》，谢德风等译，第236页。

④ 叶舒宪：《中国上古地母神话发掘——兼论华夏"神"概念的发生》，《民族艺术》1997年第3期，第35页。

⑤ 参见张朋川：《中国彩陶图谱》，文物出版社，1990年，第98页。

⑥ 参见田兆元：《神话与中国社会》，上海人民出版社，1998年，第16、28页。

形的S形定势出现。”①于是生命符号、雷电徽识与龙蛇蟠绕在S形上得到了整合或统一。

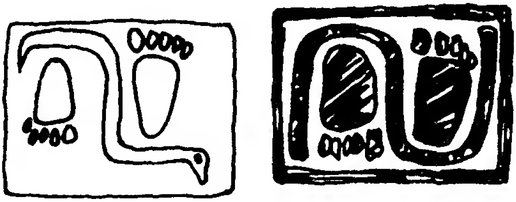


图126 西亚的生命符号

（西亚印章符号，出土于两河平原河畔布拉克山岗，采自赫罗兹尼）

S形包孕着一对“圣足印”，是西亚的生命符号，表示无尽的回旋。有时S化形为一条蛇，有如“环蛇”或“咬尾者”那样，象征不死或宇宙的循环。而S形符号也最可能由蛇演化而来。或说此蛇即闪族人崇拜之宇宙蟒弗栗多（Vritra）。

这样，“共工”及其分身的“句龙：相柳”，不但以殊异的蛇形混沌态包孕着生命，而且可能又以其尖突的跟雷电一般的身子，解破着“混沌”，释放出生命和光明。

“虺”是双首蛇龙，既是“虹”又是“电”的动物模式——“申”（神）字甲金籀篆略作 ⟆ 形，就是闪电，雄虺。雄虺九首是“共工：相柳”的动物化形，而共工就曾是南方洪水神话里的雷神（闻一多等说）。雷电就是“光明”，就是“光阴”——光明的时间

① 参见田兆元：《神话与中国社会》，上海人民出版社，1998年，第16、28页。

像利箭一样总是要刺破"混沌"纯洁的封闭与黑暗而开启"罪恶的文明"的①。

正如头触不周山，撞断昆仑天柱的共工代表着反抗和变革一样，解破中央之帝浑沌的，也是叛逆性的"雷电(共工：雄虺)"，或"倏忽"这样的暴力话语(这样看起来，S形由龙蛇之形演化而来可能较大)。

浑沌死了。然而"倏忽：雷电：雄虺"却背上恶名，受尽唾骂——头触不周山，解构昆仑的共工也不断地被杀，被帝尧杀，被大禹杀，被祝融杀，永远杀不死又永远地被杀。变革总要成功，而变革者却大多沦入悲剧之恶运！

而"鲧：共工"可能同样领有"混沌(刑天)神"格。这不仅表现在他们曾经反叛，曾经被杀而无首，而成为悲剧英雄。

"混沌：昆仑：葫芦"都是一音之转，暗含"黑"义。K(见)、K(溪)，甚至g(群)、ng(疑)，都是喉音，或送气，或不送气，或清或浊，在许多情况下可以通转。

【浑】ɣūən duən(混沌)：ɣūən(浑)

【昆】kuən(kun)luən(昆仑)：kuən(昆：鲲)：＊klən(鹍鸟)

鲧又作"鮌"，是《拾遗记》等书说的"玄(黑)鱼"，可能是处在黑暗深渊里的鱼体混沌，有如西亚"蒂亚玛特"之为怪鱼和水体混沌。它的母型是鲸(鲲)，上天以后又可能变成"鹏"(或鹍)。

【昆：鲧】kuən　　【鲲】kuən(鮌)

---

① 参见萧兵:《语言创造世界》,《中国文化与世界》第6辑,1998年。

从这里可见，kuən luən（昆仑）可促读为 * klən，为 kuən（鲲），即鲧（鮌），以及他可能化形的鲲（鲸），鹍（鹍鹏）。

鲧是秩序和成规的捍卫者，是理水者，但他又作为破坏治水、盗窃息壤的“破坏者”（混沌原则的代表）而被杀！

屠杀龙蛇龟鱼等“水怪”，从其体内流出血水，泛滥成灾，这种类型的洪水故事，在陈建宪 433 篇异文的类型分析（提要）里没有出现①，说明其较为隐晦和罕见。陶阳、钟秀《中国创世神话》“洪水的起因”四型里同样没有“杀怪成洪”这一种类型（参见第 233～237 页）。

在斯蒂·汤普森根据“阿尔奈—汤普森”（即 A—T 法）民间故事类型重编的索引②：

A1000—1099. 世界的灾难

A1013. 肚腹里出洪水

亚目中，却包含有水怪被杀流出“血的洪水”的内容。

洪水从蛇蛙龟鱼型“混沌”之中解放奔涌而出，跟大水由“葫芦：昆仑”流出一样，与“羊水或血水从母体中流出”③可以互拟，都是混沌解判、文明肇兴、英雄诞生的“可怕”后果之一。

---

① 参见陈建宪：《中国洪水神话的类型与分布——对 433 篇异文的初步宏观分析》，《民间文学论坛》1996 年第 3 期，第 4～9 页。

② 〔美〕斯蒂·汤普森：《世界民间故事分类学·故事类型索引》，郑海、郑凡等译，上海文艺出版社，1991 年，第 554 页。

③ 参见吕微：《中国洪水神话结构分析》，《民间文学论坛》1986 年第 2 期。

不周山的破裂和相柳的反叛

共工关连的"不周"之山可以看作半封闭或有裂隙的"混沌：昆仑"。它所连接、所开启的是黑暗世界。

《淮南子·地形》正说："西北方，不周之山，曰幽都之门。"

这里的"幽都"不是一般的地狱，如《招魂》所写；而是混茫幽黑，"日之光所不照，故昼夜亡辨"，是黑暗和浑茫。这是"被自然判了罪的世界之一角"（普林尼），意味着死亡，"埋在阴沉黑暗中，毫无生意"。

作为"风穴"。"不周"开启出缺口。《西山经》有"不周之山"(40)，在大昆仑区内（它东望泑泽即罗布泊，临近河水所潜）。郭注："此山形有缺不周而（匝）处，因名云。西北不周风自此山出。"(40)所谓"不周风"实在就是"幽都：混沌"之国所蕴涵的冰冷的混沌之气，所谓"原气"（封闭式的混沌如"壶：葫芦"之类都包藏原气，后世道教葫芦多能放出仙气或恶气，盖以此）。这种"原气"往往凛冽可畏。所以《吕氏春秋·有始览》说："西北曰厉风。"《史记·律书》更说："不周风居西北，主杀生。"(4·1243)

《楚辞·天问》问道：

> 西北辟启，何气通焉？

答曰：通的正是"原气"或"元气"（王注）。这不仅问的西北天门，也暗指不周山。"辟启以通，兹气之元。"（《天对》）洪兴祖补注引《淮南子》正说，昆仑虚"五横维，其西北隅，北门开，以内（纳）不周之风"（参《诸子集成》7·56）。《淮南鸿烈集解·地形

训》作：昆仑虚，“旁有九井，五横维，其西北之隅，北门开，以内不周之风”（上·133）。

不周之风正混沌之气。《天问纂义》引林兆珂曰：“元气絪缊，无处不在；何独启西北门而鸿蒙始通哉？”（第131页）鸿蒙者，古莽也，浑茫也，混沌也。也许，这可看做“风穴”式的混沌。

不周山是由共工撞击而解破的。

“共工”的“分身”之一（或说其子）是“句龙”（勾龙），它们的合音是“弇”（闻一多说），即“龚”。

【共】 群纽东部 giwoŋ（或见纽东部 koŋ）

【工】 见纽东部 koŋ

【龚（弇）】 见纽东部 koŋ

这样就有了“共工”的合音形式。

【共工：龚（弇）】

giwoŋ＋koŋ≈Koŋ

这又牵涉到“空洞”（孔）或“崆峒”（空洞·孔）。《海内东经》：“温水出崆峒，山在临汾南，入河，华阳北。”（332）

【空（崆）】 溪纽东部 k‘oŋ

【洞（峒）】 定纽东部 doŋ

【孔】 溪纽东部 k‘oŋ

甚至怀疑这个读音跟有穷之“穷”，轩辕所处“穷山”之“穷”，都有所干涉。

【穷】 群纽冬部 gǐwəm

前文交代，“穷”可能音变为“空洞”，而“空同：崆峒”又是“黄帝/轩辕”所曾处的“混沌山”，本质上跟“昆仑”一致或趋同。

浑茫的解破，混沌的穿凿，幽闭的辟启，无序的整合，多是叛逆者所为；换句话说，叛逆者、异端者，按照埃里亚德（M. Eliade）等所言，多是混沌的破坏者。坎伯(J・Campbell)则说，非正常、反秩序的人物代表着“混沌原则”（the Chaos Principle）；其实，他们往往也是混沌的解判人，有如《庄子・应帝王》里凿开中央之帝浑沌的七窍，令他死亡的“倏”与“忽”。

在“不周/混沌”故事里，扮演解放者的是共工氏，他怒而撞断“天”柱，打破宇宙模型“昆仑”（混沌）的完美，造成“有山而不合”的“不周”，让“原气”（混沌之气）漏泄，从而也启迪着文明、秩序或世界的重建。无怪乎连毛泽东都称赞他是“胜利的英雄”，不死的战士！这样，他就是以“混沌原则”之体现者，既破坏“秩序”又解判“混沌”的造反者和战士——所以他跟刑天、葆江、耕父们同样是被杀的（无头）战神！他是内涵着光明与黑暗二元对立的另一形式的“澒洞：混沌”（参见专节）！而且，他的臣属或“化身”相柳是更加明确的混沌英雄和悲剧主角！

梅列金斯基还透辟地揭示，英雄杀怪，尤其是斩除冥界—土地的怪蛇或恶龙，具有宇宙论性质或创世意义。他甚至认为“太阳英雄”后羿的射日、除害也有重建或改造世界的意图（后羿跟阿波罗、赫拉克里斯更完全是同型的“救世者”，详见《中国文化的精英》）。

〔斯堪的那维亚雷神〕托尔（Thor）和羿的宇宙起源属

> 性异常清晰，无论是托尔力图提起"中土之蛇"，抑或羿射之九日，均属宇宙体系的一部分，而且是危及宇宙体系的混沌之力。……神话中的鏖战和搏击，无不带有宇宙性，为宇宙之力战胜混沌之力的表征。①

太阳英雄，一方面，驱除黑暗（混沌），开启光明；另一方面，制服水怪（龙蛇：水体混沌），创造"陆地"（"球面生物圈"——可以生存的空间）。所以，祝融或禹杀共工、相柳，也是梅氏所称的"属宇宙起源范畴的鏖战"。因为"共工：句龙：相柳"是混沌英雄，又是"水之窃据者"，"或制造水患，或酿成旱灾"②。

"共工"是治理或发动"洪水"的水神。古无偏旁，洪水就是"共水"、"洚水"（今之卫河）；共之言洪；洪或作"鸿"，洪水也，鸿水也。从王夫之《书经稗疏》到徐旭生《中国古史的传说时代》都曾就此做过论证。

正如黄帝分身之"帝鸿"（帝江）暗指"澒洞"、"鸿濛"之"澒"（鸿），"共工"之转音"洪"或"鸿"也是一种"澒/洞"，亦即"混沌"的一种形态、一种称呼。这又跟"帝江：帝鸿"之"江：鸿"的太古期读音发生干涉而令人注目（详见下文）。

【洪：鸿：澒】 匣纽东部 ɣoŋ/ * ɣ/ŋ，gloŋ
【共工：龚】 见纽东部 koŋ/ * kloŋ，gloŋ

"澒：鸿"重言就是澒蒙、鸿洞（浑沌）。例如《庄子·在宥篇》："云将东游，过扶摇之枝，而适遭鸿蒙。"司马彪注："自然元气也。"《淮南子·俶真》："以鸿蒙为景。"《精神》："澒濛鸿洞。"高

①② 〔苏〕梅列金斯基：《神话的诗学》，第234页。

注:“皆未成形之气也。”(上・218)亦见于《楚辞・九叹・远游》:“贯澒濛以东朅兮。”王注:“气也。”要皆混沌未破之象。有如《论衡・谈天篇》据“儒书”所言“溟涬濛澒,气未分之类也”。

这样,我们很容易发现以下字群是有语音关系的。

龙(龚):共工/句龙
鲲/昆:昆仑
孔:窟窿
洞:鸿洞
鸿:苦螯

后面几组也是闻一多发现和构拟的。

他揭示,“苦螯”(虾蟆的一种名称,见《广雅》等)的古读或合音为“鸿”。“鸿”的语根是“工”(Kong 或 Kung)。按照“苦螯”的提示,“工”或“鸿”最初应是复辅音字:* Klung。其演变过程[①],略为:

【工・鸿】【苦螯】
* Kluŋ>K'u luŋ>K'uŋluŋ>【鸿】Kluŋ
【鸿】kuŋ / luŋ(古音) huŋ(近音)

共工氏还可能化形为“蛇体混沌”。共工不但以“雄虺九首,倏忽焉在”的雷电之神出现,他的子属或分身是“后土”句龙(钩

① 参见闻一多:《古典新义・诗新台鸿字说》,古籍出版社,1954 年,上册,第 205 页。

龙）。而句龙的怪化就是“相柳：相繇”。

《海外北经》

共工之臣曰相柳氏，九首，以食于九山。相柳之所抵，厥为泽谿。禹杀相柳，其血腥，不可以树五谷种。禹厥之，三仞三沮，乃以为众帝之台。……

相柳者，九首人面，蛇身而青。不敢北射，畏共工之台。台在其东，台四方，隅有一蛇，虎色，首冲南方。（233）

《大荒北经》

共工之臣名曰相繇，九首蛇身，自环，食于九土。其所歍所尼，即为源泽。不辛乃苦，百兽莫能处。禹湮洪水，杀相繇，其血腥臭，不可生谷，其地多水，不可居也。禹湮之，三仞三沮，乃以为池。群帝因是以为台。在昆仑之北。（428）

这当然是同一则神话的异文。

“相柳：相繇”既是共工的子臣，又是共工的“分身”。

共工、句龙、相柳（相繇），都是蛇龙之身。

自环者，“句”龙之谓（句龙、环龙、卷龙都是“咬尾者”的神蛇，是蛇形混沌的典型形式，参见“轩辕”节）。

九首，闻一多指出即《天问》倏忽焉在的“雄虺九首”；共工又名“庸违”或“庸回”（讹为康回），与“雄虺”一音之转。

一个身子，九个头颅“搭”在九山（或九土）之上而食，它的历史化，就是《鲁语》“共工氏之霸九有”（九山、九土、九有，实系代表“九州”，“相柳：相繇”以是具有“宇宙蟒”性格，只不过展示其“负面”）。

“相柳：相繇”与夫雄虺的九首，“还原论”比较神话学者或拟之于古希腊英雄赫拉克里斯所杀的九头蛇许德拉（Hydra）。Hydra 是水蛇，论者以为章鱼多触手而被夸饰为“九头蛇”。章鱼的触手“搭”在分布于海滩的礁石上确实很像相柳之“九首，以

食于九山”。

但在“自然主义”神话学看来，相柳：相繇主要活动在沼泽或滩涂上，那里有赤色的盐卤，当然不能开垦种植（构成所谓“反乐园”），大禹便引水冲刷，“乃以为池”，但还怕它作怪，就在池中建造“帝台”以为镇压厌胜。

其实“相柳：相繇”本是治水英雄共工的功臣。“相柳之所抵，厥为泽谿”，就是大禹使应龙“以尾画地，导水所注当决者，因而治之者”（参见《天问》王逸章句，洪兴祖补注说此出于《山海经图》）。《易林·大壮之鼎》：“长尾蝼蛇，画地成河。”“蝼蛇”合音为“虺”，就是九首雄虺。由于部落斗争产生的偏见等等，炎帝一系的“共工：句龙：相柳”被怪化，从而成为悲剧英雄和叛逆，亦即“混沌原则”的负担人。

但是九首的雄虺或相柳也曾被“尊化”为人皇（“人皇”又和守卫昆仑的九首开明相干）。

> 《洛书灵准听》：“人皇龙身九头。”（据瞿中溶引）
>
> 《鲁灵光殿赋》：“上古开辟，遂古之初，五龙比翼，人皇九头。”李善注引《春秋命历序》：“人皇九头，执羽盖，乘云车，出旸谷，分九河。”

这“分九河”虽然是相柳抵地厥为泽溪，应龙以尾画地导水，长尾委蛇画地成河的痕迹。所以，孙作云说，“虺龙、应龙、相柳三者皆是一而非三”①，演变而为九首人皇。这证明着相柳跟他的“主人”或“祖本”共工氏一样，本来是治水英雄，后来却以悲喜剧的样式对立转化为洪水的发动者和“叛臣”。赵沛霖将《山海

① 孙作云：《敦煌画中的神怪画》，《考古》1960年第6期，第24页。

经》所载相繇（相柳）故事列为“洪水神话”，以为它具有“鲜明的非经验、非理性的神话特征”①，充满矛盾的魅力，是很对的。

在世界神话史上，常见代表光明的“太阳英雄”跟象征黑暗的龙蛇（水体混沌）的冲突，标志着光明战胜黑暗，秩序战胜混乱，干暖战胜潮冷，安全战胜泛滥。

光明神：太阳英雄	**黑暗神：水体混沌**
中国的如——	
后羿	修蛇，封豨（水猪）
祝融，禹	共工（句龙）
禹	相柳（九首雄虺）
外国的如——	
［西亚］拉 阿图姆	阿波普（地下妖蛇）
［巴比伦］马尔杜克	蒂亚玛特（蛇鱼女怪）
［印度］因陀罗	弗栗多（蛇形，水怪）
［波斯、伊朗］提什特里雅（席里乌斯）	阿日达哈克（可恶的巨蛇）
［希伯来］耶和华，耶拿	利维坦（怪鱼）
［北欧］奥定，托尔	中土之蛇或宇宙蟒
［希腊］宙斯，阿波罗	地下巨人，神蛇比东

这里我们只要举出最为列维－斯特劳斯等所重视的古代美洲宗教里“二元”对立或“二元”战争为例，就可以使这一类“二元神”的“划分”与冲突变得很容易理解。

---

① 赵沛霖：《中国神话的分类与山海经的文献价值》，《文艺研究》1997年第1期，第100页。

> 那些伟大的天神，在阿兹特克人的二元世界中具有重要的作用。在阿兹特克人看来，阳光与黑暗、热与冷、南与北、日出与日落之间，经常保持着一种象征性的战争。①

这样，不但宇宙开辟之时，有"光明"对"黑暗"的战争，每一天也都在发生这种"明/暗"（白天对黑夜）之战，这种昼夜之战又反映着、演习着洪荒开辟时"光明"对"混沌"的解破。这才是宇宙的规律性运动。人类还要不时表演这种"象征性的战争"，例如"维辛洛波切特利的神鹰武士团（飞鸟多代表天光）和特斯卡利波卡的豹猫战士团（夜间行动的猫、猫头鹰等多代表黑暗）之战同样反映了白天与黑夜之间的冲突"②。这种"仪式战争"的意旨，也在于保证宇宙有规律的"交替"与运动，所以具有"宇宙观"的性质（参见插图127）。

在"文本"里，相柳似乎是"第二次洪水"的发动者，本来是应龙般开河引水之"抵"，被说成乱掘泽溪。相繇之所呕所游变成苦辛的源泽。特别是"禹湮洪水"之后，"相繇：相柳"之血"腥臭，不可生谷，其地多水，不可居也"。这似乎是第二次洪水，规模虽小，危害更大。这当然与"共工：相柳"被怪化、丑化、卑化有关。

但是，这"血的洪流"也可以看作混沌解破、秩序建立、文明伊始所带来的新的罪恶和灾难。上文证明，"相柳：相繇"跟尾交头上的轩辕一样是"句龙"、"卷蛇"形态的"蛇体混沌"。他被大禹杀戮，很像巴比伦深渊鱼蛇、女怪蒂亚玛特（或蒂亚华兹）被

---

①② 〔美〕乔治·C. 瓦伦特：《阿兹特克文明》，朱伦、徐世澄译，商务印书馆，1999年，第185页。

太阳神马尔杜克所屠杀(并解判为天地),又很像"人间的太阳"赫拉克里斯斩杀九首蛇身的水怪许德拉(Hydra)。

图 127 "神鹰"与"豹猫"的仪式之战

(阿兹特克图像,采自瓦伦特)

"神鹰"代表天空或光明,"豹猫"代表地界或黑暗。表演他们的冲突,实质上是仪式地再现光明解破"混沌"(黑暗)的过程,这样才能保证世界的不断"更新",具有"创世"或"宇宙论"的意义。

跟"禹杀相柳"同型的是治水补天的女娲"杀黑龙以济冀州,积芦灰以止淫水"(《淮南子·览冥》)。闻一多《伏羲考》说:"女

娲杀黑龙，实即杀共工。”（《神话与诗》第 49 页）共工被说成洪水发动者。那么被禹所杀的“相柳：相繇”也必是洪水的“动因”。

婆罗洲达雅克人的原初世界也是水体混沌：宇宙含在盘绕的水蛇（宇宙蟒）口中。婴儿诞生于母腹，也就是诞生于（水体）混沌之中。生育或成年之时，必须仪式地再现“宇宙创生”的过程。因为二者是同步的，互喻的。“生孩子的房子布置得像原始时代的海洋。……在举行成年礼时，女孩子们要关在小房子里，并将此想象成关在原始的海洋里”①。

巴比伦水体混沌，龙鱼水怪蒂亚玛特被太阳神、创造神马尔杜克肢解做成天/地，“马尔杜克踏倒蒂亚玛特的身躯，用他无情的武器打破她的脑壳，割断她的血管，让北风把她的血远远带走”②。她的血有毒，非常神秘。马尔杜克吩咐她的尸体（天穹/大地）看守人，“不要放出尸体中的水”③，显然是害怕造成洪水泛滥。据说，她的血后来被风带到远方，变成了红海。这样，她就是以“蛇（龙）体混沌”生活在混沌水体里，“解破”之后便催生出“罪恶”的洪水（混沌解破的派生物）。她跟同样曾成为“蛇体混沌”的“治水：补天者”女娲既相成又相反（参见“女娲”节）。而蒂亚玛特的血有毒而神秘，流成红海，则极像相柳（相繇）被屠戮之后，其血腥臭，厥为泽溪，不可生谷，不堪居住。

至于九首雄虺的吃人，奥罗奇人有一种神蛇叫作“希木”（simu），极似相柳。

---

① 〔美〕M. 埃利亚德：《宇宙创生的神话和“神圣的历史”》，《西方神话学论文选》，第 193 页。

②③ 〔美〕奥弗编：《太阳之歌》，毛天祐译，中国人民大学出版社，1989 年，第 178 页。

〔它〕栖于泥潭中。它们走过之后留下的印迹就像船划过之后留下的印迹一样，形成一种红带，仿佛烧过一般。人们在皇帝港和科皮村都曾见过这种蛇，而且不仅仅见过；它还不止一次地吞噬过人。后来，在它的腹内找到了这些人，但他们已经半焦了。①

这种蛇会复仇，就像其血腥臭、厥为泽溪的被杀"混沌"英雄总有一天会反叛天帝，大闹世界一样（但其象征讲述，大都以"负面"出现，特别是经过"正统文人"的笔录以后）。

古代埃及、腓尼基和希腊神话里的"天"之神乌兰诺斯(Uranus)有龙蛇之象，曾与"轩辕/相柳/句龙"等同样以所谓"咬尾者"(tail—eater)的形态出现。

据赫西俄德《神谱》所记，乌兰诺斯被他的儿子克洛诺斯用大镰刀（象征新月）割下生殖器丢在海里，流出的血，一说被他的妻子该亚(Gaia)即大地所"吸收"②（如果不能吸收，那就会泛滥成灾）；一说是生出怪物。"它溅出的血滴入大地，随着季节的更替，大地生出了强壮的厄里倪厄斯（复仇女神）和穿戴闪光盔甲、手执长矛、身材高大的癸干忒斯（巨灵族），以及整个无垠大地上被称作墨利亚（青铜时代的强悍女人）的自然神女们"③。或者是将"入地"和"生怪"调和起来："可怕的伤口黑血流淌，渗入大地，结果生出了骇人的复仇女神、怪异巨人和梣树神女墨利

---

① 〔苏〕斯特尔堡：《鞑靼海峡的奥罗奇人》，《民族译文集》第1辑，郭燕顺、孙燕来编译，吉林省社会科学院，1983年，第266页。

② 鲁刚主编：《世界神话辞典》，第93页。

③ 〔古希腊〕赫西俄德：《神谱》，第32页。

亚。"①

我们知道，相柳虽然被杀，至少其精灵依然不死(有如共工的不死)，"雄虺九首，倏忽焉在"，似乎仍在污血里滚动，所以要用"帝台"来厌胜。

有的学者认为，乌兰诺斯(Uranus)被其子所"宰割"，象征着"天/地"的分开②(如颛顼之"绝天地通")——亦即混沌的开判或"乐园的失落"(Lost of paradise，我们也曾说，相柳之血污染的源泽是一种"反乐园")。我们不妨比较一下这则东西方共同的以"宰割"出现的"混沌解破"神话的主要义项，特别是污血所造成的恶果。

族/地	被阉割者	阉割者	工具	污血的恶果
古希腊	乌兰诺斯(天空)	克洛诺斯	镰刀(新月)	生出灵体、巨人和怪神
赫梯	安努(天：空气)	库玛尔比	牙齿	遗精产生灵体
迦南	天神	克洛诺斯		血和阴茎落入河渊
腓尼基	乌兰诺斯(天空)	克洛诺斯	镰刀	肢解后鲜血流入河泉

在腓尼基次生神话里，"乌剌诺斯的精气消散，伤口的血流入水泉和河流中"③。

①③ [法]吕凯等：《世界神话百科全书》，第137、127页。

② [美]塞·诺·克雷默等：《世界古代神话》，第44页。

鲜血流入河流和泉渊而被忽略的后果，就是淫溢和泛滥。

我们，作为耕稼者，面对的灾难却是，五谷不生、群兽避逃、不辛乃苦的盐卤沼泽或洪水，以及"不死"的九头蛇（所以要用群帝之台来镇压它）。

阴历三月初五，日本千叶县香取神社举行"泥祭"（日语发音为 ōharakuchi），是一种驱邪仪式。吉野裕子引《利根川图志》云："过去，在利根河发生洪水时，漂过来了一根有窟窿的木头，能够流动。大家吃饱饭后把这根木头捞取起来，作为土神之母来祭拜。……"①这就是"泥祭"。

我们想起，这根空心木头像是一条龙，像是触动浣女使之生下九个龙子的龙，或者是娩出伊尹的"空桑"（参见插图 128）。

图 128　龙生九子

（四川芦山樊敏阙，汉代刻石）

龙生九子是哀牢夷传说，沙壹触"沉木"（龙）而孕生九子，最小者名九隆，为夷王（见《后汉书·西南夷传》等）。龙化沉木而感生神王也是重要的母题。这跟"句龙∶九龙∶纠龙"神话相关，说不定还有"语讹"的催化。

① 〔日〕吉野裕子：《阴阳五行与日本民俗》，雷群明等译，学林出版社，1989 年，第 91、92 页。

据徐宏图等说，这里暗含着“土母治水”神话：“她坐在浮动的木头(或木排)上到处漂流，察看水势，发现哪里的堤坝被冲垮了，就在哪里组织力量抛掷泥块，堵住洪水的侵袭。”①她还捉拿发动洪水的妖怪，把它关在“神轿”里，埋在池塘的泥土里，叫它永世不得翻身。她后来却不幸牺牲在滔天的洪水里，被祀为“土神之母”②。

“泥祭”是否蕴涵着如此繁富的治水神话，暂不说它。我们感兴趣的是仪式的后段：

> 孩子组也蜂拥而来，先疏浚神社旁边、利根川畔的10坪左右的池塘(“哈麻”)，池塘疏浚清爽后在池塘周围筑起被称作“波基”的土塔。土塔数十二个。现在大约有十一个到十六个，其大小也各式各样。③

青年人翻动以“空心木”(现在改制为雕花栏木)为代表的“神轿”，使之接受泥的“洗礼”。男孩子也以泥块投掷他们，他们不能躲避和反抗。吉野裕子认为这个祭仪的主要目的是“在丰水期对付和抑制水的泛滥，根据阴阳五行‘土克水’的法则，止水的东西是‘土’”④。徐宏图等以为“这是一种驱逐正在掀风作浪的水神的仪式”，这水神或水怪有如大禹所杀共工之臣相繇。“塔”相当于《山海经》群帝筑在相繇池中之“台”。目的都在“镇邪压祟”⑤。至少这种厌胜性台坛是趋同的。

①⑤ 徐宏图、〔日〕张爱萍：《从“禹祭”到“泥祭”——中日洪水神话比较》，《民族艺术》1998年第2期，第83、85页。

②③④ 〔日〕吉野裕子：《阴阳五行与日本民俗》，雷群明等译，第91、92页。

在一定条件下，被杀的叛逆者或解破者似乎还要被惩罚性地回归于新的混沌或黑暗。

例如，"鲧"(共工的同格神)被弃于"羽渊"(新的黑暗深渊)，变成黑色的"鲸：鲲：鮌"，即"玄鱼"(参见《拾遗记》)。但是，"鲧死三岁不腐"，他的肚子成了水体混沌(母腹)，大禹孕育其中，如《楚辞·天问》所说，"伯禹腹〔于〕鲧"，而等待新的解判，"乃副之吴刀，是用出禹"(《初学记》卷二二引《归藏》)——禹以黄龙之体成为新的混沌解破者，新的英雄。

这就是《海内经》"帝令祝融杀鲧于羽郊，鲧复(腹)生禹"(472)的神话学内涵。

跟鲧同格的"共工：句龙：相柳"也曾遭遇同样的复返"深渊"或"地狱"，亦即复返(再生态)混沌的悲剧命运。

所以，共工以"后土"处于幽都(黑暗的地狱)。《海内经》和《楚辞·招魂》都有此古旧的幽都。王逸章句："幽都，地下后土所治也。地下幽冥，故称幽都。"而《海内经》正说，"共工生后土"(471)。他的后代、臣属或"分身"更有如此的恶运或归宿。

子产对晋平公"朱熊窥屏"之问曰："昔者共工之卿浮游，败于颛顼，自沉于淮(渊?)。"(《路史·后记》注引《汲冢琐语》)

这跟《国语·晋语》所记子产的答疑完全一致："昔者鲧违帝命，殛之于羽山，化为黄熊，以入于羽渊。"

而相柳(相繇)更是堕入源泽，受到"帝台"的镇压。

这如同亚当们被逐出伊甸，那里就是死气沉沉。亚当们"退回到树丛中，这时西天的落日已失，黑暗在失乐园(Paradise Lost)更加浓重"(J.弗雷泽复述《创世纪》)。

这是新的惩罚，新的死亡。但也预兆再度新生和复起。

这就好像某些后进民族死亡仪式要表演复归原始(混沌)一样。在达雅克人那里是用"导魂"的"黄金船"仪式地再现这一

"复归"混沌的宇宙性进程的。

> 死人返归原始时代、踏上神秘的旅程是以其灵柩的造型和装饰表明的。事实上，棺材有如一只船，在它的两边画着水蛇、生命之树、原始山，亦即宇宙/神圣的全体。换句话说，死人返回到原初之际的神圣整体之中。①

世界或宇宙就是这样不断死亡—复活—再死亡—再新生，永恒回归，绝无止境。

禹杀相柳，群帝立台，使人联想到阿波罗射杀神蛇比东(Python)。

神蛇比东跟蛇身相柳趋同与可比之处实在太多。

——神蛇比东是地母该亚(Gaia)所生；相柳的同格神句龙号称"后土"。

——或说比东自生于大洪水后的死水潭或"泥浆"②；相柳也是禹治洪水之后生活在多水而腥臭的源泽里，有如 phthon 之义为"腐烂"③。比东曾蹂躏德尔斐(Delphi)四周的田地，相柳(鲧)不但"食于九土"，死后的血卤"不可以树五谷种"。

——比东可能是某个地方的土地之神④，跟作为"后土"的"共工：相柳：句龙"同样被战胜的部落歪曲成恶物。

——"后期的神话学者把皮同(Python)看作黑暗之神，以

---

① 〔美〕M. 埃利亚德：《宇宙创生神话和"神圣的历史"》，《西方神话学论文选》，第 193 页。

②④ 鲁刚、郑述谱编译：《希腊罗马神话辞典》，中国社会科学出版社，1984 年，第 217 页。

③ 〔法〕吕凯等：《世界神话百科全书》，第 169 页。

后被代表光明的太阳神(指 Apollo)战胜"①。而相柳或共工、句龙可以看做蛇体混沌，杀害他们的祝融、大禹等多领有太阳神格，其所处源泽是黑暗泉渊，其上的帝台一般是四方形，象征着太阳的光芒四射(参见下章)。

——阿波罗在比东死处建起神庙或发布"预言"的台坛(地在 Delphi)②，而禹堙相柳之泽，三仞三沮，乃以为池，群帝也因是而为台。

——比东和相柳虽然被杀害和污蔑，阿波罗虽然号称"杀比东者"，但是特尔菲之祭又纪念比东之死。这正像大禹杀共工、杀相柳，共工却在许多业迹义项上跟禹父伯鲧相同，句龙(相柳之尊化)还被祀为后土。这很像"在得尔斐对阿波罗的崇拜中仍有敬奉皮同的痕迹。比如得尔斐的神庙有时叫皮托(Pytho)。阿波罗的别名之一叫皮透斯或皮提俄斯，得尔菲的女祭司叫皮提亚"③。"共工：相柳：句龙"就是这样从被杀戮者又变成神或王的。

这就是我们在"混沌"礼仪—神话里所分析出的"封闭—解破—再封闭—再解破"的永久循环。混沌英雄们曾是圣王或天神，或因解破混沌而成为英雄—王者，然后又作为"再生态混沌"而被再解破。

共工氏(神)——解破"昆仑/不周山"(英雄)——水体混沌(被禹再解破)

---

① 鲁刚、郑述谱编译:《希腊罗马神话辞典》，第 217 页。

② 〔法〕吕凯等:《世界神话百科全书》，第 169 页。

③ 鲁刚主编:《世界神话辞典》，第 135 页。

克诺洛斯(神)——解破乌兰诺斯(天)——新的圣王/乐土(被宙斯再解破)

——从而象征"摆动"的时间和时间的"摆动"①。

再则,希腊的神和英雄在打败敌人(尤其是恶魔怪兽巨灵之类)以后,往往都要利用神山圣坛或其他人工建筑加以囚禁和镇压。这可以供相柳尸血上"群帝之台"做参照。最明显就是宙斯们打败巨人族泰坦(Titan),"将之抛入道路宽阔的大地下面的塔耳塔罗斯(Tartaros,地狱),用不堪忍受的铁链把泰坦(即 Titan)锁在那里"②;这座极深的地狱跟 Satan 所处的"黄泉"或地狱一样,是"负面"之混沌,它周围有青铜栅栏,阴暗潮湿,海神波赛顿装上青铜大门,还有一道"高墙环绕四周"。这道门墙大概就是镇压异端、叛逆者或混沌英雄的"帝台"了。

共工曾是"天神"或竟"圣王"(从传说学看,他实系"共水"的治理者)。但前面说过,叛逆的共工代表着"混沌原则",他使密闭圆浑的宇宙山("天"山,环形山)破解为"不周山"。

他本身也被杀,实在也是"刑天∶浑沌"式的无头战神。所以他又是解放"混沌"的冲击力,化身为龙蛇,为虺虹,为飞鸿……还可能为倏忽的雷电(闻一多说共工是南方的雷神)而刺杀"中央之帝"浑沌,一如他撞开不周之山。

这样共工本身也就内涵着二重性:既是黑暗又是光明,既是完浑又是尖锋,既是密闭又是中空,既杀浑沌又作为浑沌(原则)而被杀!

---

① 参见〔美〕利奇:《关于时间的象征表示》,《20 世纪西方宗教人类学文选》,下·493。

② 〔古希腊〕赫西俄德:《神谱》,第 47 页。

对立统一的法则是事物发展的根本法则(这是《矛盾论》开宗明义的话)。许多浑一完整的至高神本身就内蕴着相互对立的二元性力量或性格,二者常常冲突或对转。这,本章已屡作陈述,简括起来就有:

黄帝	帝鸿	光明		
	帝江 : 混沌 : 刑天 : 葆江	黑暗		
共工	完浑 : 空洞 : 混沌		治水者	崆峒(山)
	杀浑沌者		发水者	不周山(山)
鼓(瞽叟)	鵕鸟	光明		
	鼓神	黑暗		
丹朱	鹈鹕鸟	光明		
	驩兜(浑沌)	黑暗		

从以上论述不难看出,混沌之神常常以"无头战神"的无畏形象出现;或者说,混沌神常常演变为反叛的"无头神",而且——像共工和刑天(帝江)那样——可能分化为混沌神和开辟神。他们既是黑暗又是光明,既是"原气"又是"太阳"。

这很像巴比伦神话里的太阳神兼战神马尔杜克(Marduk)。巴比伦的"原初"(神)是"水体混沌",显现为海之女神蒂亚玛特(Tiamat)。马尔杜克把"混沌 : 蒂亚玛特"劈成两半,上半当天,下半做地——是为开辟(创世)之神(就好像共工劈开昆仑成了"不周山"那样)。然而——

在最早的神话中,有一个讲述了马尔都克所受的苦难:马尔都克命令一个神割掉他的头,然后拿马尔都克的血和

土混合在一起，塑造出人和动物。①

这样，太阳神马尔杜克又成为极像“帝江：刑天：葆江”的“无头神”(后者有时也以“太阳”形态出现)。这，要专门讨论。

然而更有相反的情形。“混沌原则”跟“反混沌力量”是相反相成的。“混沌”是“无序”，“反混沌”有时是以更迅疾、更可怕、可暴烈的“无序”来打破原来的“无序”以达成“有序”的。以“无序”反“无序”有时会达到“有序”，正如负负得正。悲剧是一把双刃剑。麦克佩斯杀了旧王自己也将被杀。这就是鲧、共工、倏忽(雄虺)、相柳和蚩尤乃至普罗米修斯悲剧的实质。

也正因此，无序的“混沌原则”一旦被打破，有时却会演化成更强大的“反秩序”，以与新的“秩序”对立。

这就是“葆江：帝江”被杀而化为“刑天”的吊诡过程。

然而，不用担忧，英雄们死亡以后依然会以新的方式再次诞生。这就像希腊英雄伊阿宋(Jason，或译贾森)杀死“混沌蛇”以后又为“混沌”(蛇?)所吞没，然后在处女神雅典娜的诱导之下再由蛇口里“分娩”出来，体现宇宙“永恒回归”的过程(参见插图129)：

生——死——再生！

这也就是泰勒在《原始文化》里早就揭示的，太阳为“黑夜”(由“兽口”来表示)所吞没，就像英雄与少女被恶魔吞噬一样；白天到来，“妖怪”，亦即“黑暗”或“混沌”，又不得不把他们吐出来，

① 〔法〕沙利·安什林：《宗教的起源》，宋桂煌译，三联书店，1964年，第120页。

“或从它的腹中被解救出来”(参看中译本,第 35 页)。

图 129　英雄伊阿宋的再生

(希腊瓶画,采自坎伯)

英雄伊阿宋杀死象征“黑暗”与“混沌”的怪龙(恶蛇),取得“光芒四射”的金羊毛,却又被“混沌”吞没,然后以猫头鹰为“标识”的处女神雅典娜诱导他从蛇口里重新“诞生”出来。“金羊”正吊在树上准备发光。

叛子"浑敦/刑天"的抗争

我们再来比较"帝江：刑天"两组神话。

《西山经》

天山，多金玉，有青雄黄。英水出焉，而西南流注于汤谷。有神焉，其状如黄囊，赤如丹火，六足四翼，浑敦无面目，是识歌舞，实为帝江也。(55)

《海外西经》

形天与帝至此(或衍)争神，帝断其首，葬之常羊之山；乃以乳为目，以脐为口，操干戚以舞。(214)

形天即刑天。"天"是颠首，刑天犹言"砍头的"。这自然不是此神本名。它在被刑杀之后才能称"刑天"——"刑天"恰恰与"混敦"读音相近(唐段成式《酉阳杂俎》把这两个故事紧连在一起转录是意味深长的)。

他无头，相当于有足有翼却"浑敦"无面目(亦即无头)的"帝江：浑敦"。王念孙《读书杂志》引《唐等慈寺碑》云：

> 疏属之罪，方滞迷涂；
> 刑天之魂，久论长夜。

正因为他原是混沌，其亡魂才浸淫在茫茫暗黑之中。

"操干戚以舞"者，无非帝江"混沌舞"的军事化，更带反叛性："刑天舞干戚，猛志固常在"者也。

"状如黄囊，赤如丹火"者，描写其无头而且鲜血淋漓。

杀刑天者帝，暗指黄帝。

“帝江”则黄帝之分身，犹子息。尧放丹朱，帝杀帝江（刑天），都是无尚权威的上帝惩罚有弑父倾向之叛逆“儿子”——这是所谓“反抗神的神”或“不安分的第二代”的神话，属于所谓“代沟：父子冲突”的母题。

我们在《中国文化的精英》里曾举出这种代表“愤怒的青年”的“反叛神”的许多故事，最著者如：

后羿：赫拉克里斯：朱蒙
夸父：普罗米修斯
蚩尤：炎帝
鲧：共工
后稷

他们大都是被杀或惨死的悲剧神。跟古希腊伊底帕斯的杀父娶母不同，他们没有明显的“恋母”情节。只有后羿“娶”了母辈的嫦娥。

中国最重视以“孝”为轴心的伦理，像“伊底帕斯情结”这样的母题极少得到公开的展示。“帝江：浑敦：刑天”的弑父倾向表现得极其隐晦而散漫。然而他们是叛子型的混沌英雄殆可无疑。“帝江：浑敦/刑天”故事，我们在《楚辞研究》和《破译》两系列里已有充足讨论。“帝江”的浑敦舞，本书辟有专节。

这里只讲帝“江”名称的古读及其所蕴涵的文化意义。

“帝江”就是“帝鸿”。区别只在有没有“鸟”的偏旁。

《史记·五帝本纪》集解引《左传》注“帝鸿”就是“黄帝”，但是帝鸿首先是“帝江”（他们只是黄帝的“分身”，甚至以“不肖子”而为叛逆的“混沌原则”体现者）。证明是：帝鸿之“子”正名“浑

敦"，而见于《左传》文十八年。

清毕沅《山海经新校正》说："〔帝江〕江读如鸿。《春秋传》云：帝鸿氏有不才子，天下谓之浑沌。此云'帝江'，犹言帝江子也。"

前引闻一多说，"鸿为苦蛰"，可拟音为 * kluŋ，而近"孔：窟窿"，因为"鸿：江"也意味着圆浑、封闭、中空而又有所蕴涵，是"千面混沌"的一相。这也有点像鲧（鮌：玄鱼：鲲）以"鱼体混沌"被解破以后又可以变为鸟体混沌之鹍（鹍鹏），而与帝鸿之"鸿"趋同。

"鸿"字或省作"鸿"，闻一多曾揭发其"大腹"义。根据：

《一切经音义》卷十一引《声类》："鸿或鸿字，同。"
《汉书·司马相如传》颜注："鸿古鸿字。"

"鸿可写作"琟"，俱从鸟作。《说文》卷四隹部："琟，鸟肥大琟琟然也。鸿，琟或从鸟。"

如果"帝鸿：帝江（浑敦）"曾化形为鸟的话，那就是"鸿：天鹅"——大腹之鸟，是"鸟体混沌"的一种，与"葆江：葆光"趋同，并且涉及"丹朱：驩兜"（参后）。

闻一多说"鸿：苦蛰"，是大肚子的"虾蟆：蟾蜍"的别名（参见《广雅》等），那么"鸿"就是"蛙体混沌"（闻说甚辩而有疑焉，请参见《楚辞新探》释"顾、菟在腹"）。

我们以为，"刑天：浑敦：帝江"可以转化为"丹朱"（参后），是巨腹赤鸟；但也可能是巨大的赤蜂——"蜂"（尤其是蜂王）是大腹之虫，那是"虫体混沌"（参见下文）。

闻一多等所构拟的"鸿"字有复辅音：

【鸿】

＊Kluŋ

那么，"工：江：鸿"等文化语音丛也应有此古读。然则，"江"的复声母读法来自何方呢？

"Kara：黑：昆仑"，甚至"混沌：浑敦"，都可能来自梵语。

"江：Klouŋ/Kloŋ/Klaŋ"竟亦可能来自南亚。

包拟古（N. Bodman）说：

> 明确被认为来自南亚语的词是"江"字，这个字被广泛地借入到藏缅语中；"江"字出现于上古汉语的中期，但是不见于甲骨文。这个字的介音证据是混乱的，可能是l，也可能是r。①

对于我们非专家而言，复声母的第二辅音（介音）之l与r之间的小差异可以忽略不计。它们是可通的（参见李方桂、邢公畹等）。

这些就像"孔：窟窿"的关系一样无可争议。

而根据俞敏先生的论证②，它（或它们）是古汉藏语的同源词，其双声母的读法还保留在藏语里。

【江】

〔中古汉语〕	〔藏文〕
keoŋ	klun̄（大河）

① 〔美〕包拟古：《原始汉语与汉藏语》，潘悟云、冯蒸译，中华书局，1995年，第261页。

② 参见俞敏：《汉藏同源字谱稿》，《民族语文》1990年第1期。

再进一步，可以追究到所谓"原始汉语"。

【江】

藏语 Klung(河)　原始汉语 * Krung，

或 * Klung(江，或特指长江)

包氏提醒，要注意与此字相关的"河床耕作"。

【河床】

〔藏语〕Klungs

(被耕垦的土地：

河床耕作)

【耩】

〔原始汉语〕* Krung，

或 * Klung(耕作) K'ang：

其他可供比较者：

【河】

〔卡多语〕　Karung

〔布鲁语〕　Klong

〔古孟语〕　Krung

〔越南语〕　Sông

(〔原始越南　芒语〕* KhongA)

这些更加刺激我们，热望语言史家探掘"混沌：昆仑"文化语词丛的西域和南部亚洲的渊源。

"葆江：帝江：祖江"，他们的流血

被天帝所杀的"刑天：帝江"，甚或"丹朱：驩兜"可能又转化为葆江。

《山海经·西山经》："钟山，其子曰鼓，其状如人面而龙身，是与钦䲹杀葆江于昆仑之阳，帝乃戮之钟山之东曰𡶴崖，钦䲹化身为大鹗，其形如雕而黑文白首，赤喙而虎爪，其音如晨鹄，见则有大兵；鼓亦化为鵕，其状如鸱，赤足而直喙，黄文而白首，其音如鹄，见则其邑大旱。"(42～43)

钟山即"边春之山：葱岭：帕米尔高原"，这是我们极怀疑又怀疑不了的。昆仑因而也只能是和田南山。这也许是东部夷殷神话西进而又被"西域化"的结果，也许是西域本土神话而被"华夏化"的痕迹，其中许多秘密至今无法破解。

这实在是《山海经》最"混乱"、最繁复、最难解的一段神话。

这肯定是"山川"兼祖灵的斗争故事，反映着古老的群团冲突，但我们无法遽断其归属。

钟山，袁珂说指钟山之神，那么就该是《山海经》几次写到的"钟山之神烛阴"或烛龙。这"烛照幽冥的太阳龙"就让人心神不定。钟山，如昆仑篇所说，按照历史地理学的推定，应以"春山：葱岭：帕米尔高原"为母型。那么，这"烛阴：烛龙"就该是大西域原生性山川之神（尽管在北、东、南三方都发现它的踪影），或如某些学者所言，它是大西域带些"创世大神"性质的"宇宙蟒"，或地底世界的幽冥神。然而正如杜正胜对这种"人兽合体"的山

川神的论断，它也是"古国或部落的祖神"①——有人正把烛龙认作祝融（参见前举杨宽、闻一多等说）。而这（西北说）偏偏与"鼓——鵕鸟"（帝俊）的族属相牴牾。

钟山一系的祖神似是：

（钟山之神）烛阴→鼓→鵕鸟

而跟"鼓"及其化的"鵕鸟"相契合的夷殷集团的传说先公瞽叟及其子帝俊（化身为鵕鵔）（参见插图130）。

鼓→鵕鸟
瞽叟→鵕鵔：帝俊

这样就只能说随着东部神话的西侵，夷殷祖先神话也进出到西部的文化系统。那么，杀死鼓（及钦䲹）的"（天）帝"，以及为鼓（及钦䲹）所杀的"葆江"又是谁呢？

这个神话的简化图式是：

（天）帝杀戮［钟山（烛龙）之子鼓
钦䲹］他们（曾）杀戮葆江

根据袁珂等的推论，杀害鼓与钦䲹的"帝"位指（西北的）黄帝；葆江如果确是"帝江：浑敦：刑天"的话，这种说法倒也颇为

① 参见杜正胜：《关于考古解释与历史重建的一些反省》，《中国考古学与历史学之整合研究》，臧振华编，历史语言研究所会议论文集之四，1997年，台北，上册，第28页。

图 130　天鹅与猎人

（上：前苏联贝加尔湖岩画；下：奥尔伽湖岩画）

中国以天鹅（鸿）为美味，鸿血益人气力。哈萨克人崇拜天鹅，以为祥瑞。“帝江：帝鸿”化身之一可能是天鹅。她是“鸟体混沌”神的一种。

合理，因为刑天曾为其父神——天帝：黄帝——所杀。他们父子同属西北文化系统，自然与东部祖神有过冲突（那么，这确是一则东西部神话文化冲突与融汇的典型案例）。

以上只是没有把握的“历史背景”假说。以下着重“葆江”之死的神话学分析。

葆江，疑即天山之神“帝江”，是千面混沌之又一相。

昆仑象征圜天。“天山”即昆仑或“大昆仑”的一部分（或说即今新疆天山）。而葆江被杀于昆仑之阳。

葆江，郭注说，“葆或作祖”。《文选》汉张衡《思玄赋》：

> 过钟山而中休，瞰瑶谿之赤岸，
> 吊祖江之见刘（“刘”即杀）。

注引《山海经》亦作“祖江”。“祖”之上为大祖，祭用禘礼，所以祖、大祖“神化”则为“帝”。例如《礼·丧服小记》说：“王者禘其祖之所自出，以其祖配之。”（下·1495）帝、祖有时可以通称。是“祖江”即“帝江”。

“葆江”者，疑又即“葆光”。江、光一音之转，上古音都在见纽阳部。帝江（祖江）有光，所谓“赤如丹火”者，故可称“帝光”、“祖光”。“帝江”者混沌，“葆光”亦混沌，言其内蕴光明也；《庄子·齐物论》“注焉而不满，酌焉而不竭，而不知其所由来”，此所谓“葆光”者。

葆光是匏瓜星、葫芦星。闻一多说：“匏瓜转为葆光，亦犹转为〔《易》〕包荒也。”①神圣的葫芦，有如“玄牝：谷神”，是“注焉而不满，酌焉而不竭”的，是道的一种原型意象（参见《老子的文

① 闻一多：《周易义证类纂》，《古典新义》上·7。

化解读》第 371～372 页）。所以“葆光：葆江”又是“植物模式”之混沌（即葫芦的尊称）。

“葫芦”又可与“昆仑”相置换。昆仑是黑山，混沌山，跟亚腰葫芦同样封闭，圆浑，蕴涵着原“气”或“光明”。葆光（江）者，言其永葆光明或元气也。葆者“煲”也，本身就是一种圆浑而封闭的容器，今粤语仍如是。通常的“碉堡”更是其著例。

“帝江：混沌/葆江：葆光”实是黄帝“分身”或“反叛的子息”，而为天神（或竟黄帝）之所杀者。我们在《楚辞新探》等书里证明：“刑天（砍头的）”与“混沌”一音之转，“以乳为目、以脐为口”的“形（刑）天”（214），实在就是混沌无面目（无头）、状如黄囊的“帝江”（参上）。帝江即帝鸿（注意：由此可见葆光死后或亦化鸟），是黄帝的“异称”或“分化”，为人所周知。通过神话的“分合”作用，“帝江：刑天：葆江”又为帝所杀（参见插图 131）。

它们又曾历史化为驩兜，为丹朱，俱与“浑沌：刑天”对位。

杀人者	被杀者
帝（黄帝	刑天（帝江：混敦）
鼓/钦䲹	葆江（帝江：祖江）
帝（黄帝）	鼓/钦䲹
帝（帝尧）	丹朱
帝（?）	驩兜（浑沌氏）
帝（帝尧）	鲧（鮌）

杀人者又易位为被杀者，这实在是很奇妙的事情。袁珂指出，这跟《海内西经》危与贰负杀窫窳，又被帝所梏（285）的故事同型（《校注》第 44 页）。

杀人之地嶓崖（或作“嶓岸）在“钟山：葱山”之东，跟西王母

图 131 帝神屠戮混沌

（亚述王宫石膏像，采自坎伯）

"混沌"往往因为反抗或"叛逆"而为天帝或帝神所杀害，刑天、帝江（混敦）、丹朱、讙兜等等莫不如此。亚述"国家神"Assur继承着苏美尔暴风雨之神恩利尔、巴比伦太阳神马尔杜克，追杀那格里芬似的"翼狮"——它既是"兽形混沌"又是"鸟体混沌"。

"瑶池"也许有些关系。

例如顾实氏论"瑶：峄"别具视角，可以跟闻一多《释繇》并读。他以为峄崖即瑶圃，即鹨鸟之山（此山出"髭兀鹰"）。

《楚辞·九章·涉江》："吾与重华游兮瑶之圃，登昆仑兮食玉英。"瑶之圃，即峄崖。先"瑶之圃"而后"昆仑"，与《穆传》先鹨鸟之山而后昆仑之丘，正相吻合。愈足证"峄

崖"、"瑶之圃"即鹨鸟之山也。且《西山经》言:"南望泑之泽。"《文选·思玄赋》曰:"瞰瑶谿之赤岸兮,吊祖江之见刘。"①

顾氏认为此瑶崖指"鹨鸟之山",即"卤什达尔乌兰达布逊山"。因为:〔瑶〕含有"盐味",又一〔意义〕必带有赤色也。今新疆和阗州之勒科尔乌兰达布逊山,亦曰卤什达尔乌兰达布逊山,"山形高大,石多赤色"。维语谓"卤砂"曰"卤什达尔","红"曰"乌兰","盐"曰"达布逊",山产卤沙红盐,故名也②。

这在历史地理学上有待征实,或者说,不大可信,但在民俗神话学上却颇有趣味。

瑶溪、瑶池、瑶岸、或瑶圃、峪崖都可能是玉脉暴露的水或山。塔里木盆地以西有很多这样因蕴玉而石辉川媚的山水。密尔岱(崟山:玉山)和白玉河是其著者。一时难定其地望。但是混沌英雄的鲜血可以染红山川,在几个故事里包含着类似点。

但是《思玄赋》说:"过钟山而中休,瞰瑶谿之赤岸,吊祖江(葆江)之见刘",赤岸,看字面是红土或赤铁矿床暴露在外。但可能与赤卤相关,更可理解为"祖江:葆江:帝江"被杀鲜血泼溅的痕迹。我们必须注意,蚩尤被杀之所也有"赤土"或"血石"。《拾遗记》说,黄帝杀蚩尤等,"积血成渊",后来"血凝如石"。宋沈括《梦溪笔谈》云:"解州盐泽,方百二十里,久雨,四山之水悉注其中,未尝满;大旱,未尝涸。卤色正赤,在版泉之下,俚俗谓之'蚩尤血'。"与顾实所说"瑶崖"(或赤岸)暗指含有"卤沙红盐"之地相合。盐卤之地不能耕种。《海外北经》载禹杀相柳,"其血

① ② 顾实:《穆天子传西征讲疏》,商务印书馆,1934年,第61、62页。

腥，不可以树五谷种”(233)；《大荒北经》云禹杀相繇，“其血腥臭，不可居也”。都与赤色盐卤相关——也都是英雄血。这种赤卤对古代农业民族是不利的。所以被视为“反乐园”的重要特征，是混沌解破、混沌英雄被杀的“后遗症”，有如洪水猛兽。

啄破混沌的神鸟英雄

很奇特的是，在这组“二元冲突”里，杀人者或被杀者（尤其是被杀者）都有鸟的化身。例如：

葆江：祖江：帝江	帝鸿
鼓	鵕鸟
钦䲹（负）	大鹗
帝江：混敦	六足四翼
驩兜（浑沌）	鴅吺，鸟喙有翼
丹朱（刑天）	鴸鴸
刑天	商羊鸟（刑天死葬常羊即商羊）
鲧	鵾：鵾鹏

我们注意到，进入（或牵涉）“昆仑：和田南山”一带的人神化身为鸟，这恐怕又不仅仅是东夷鸟祖灵集团信仰西传的结果。例如帝鸿之鸿，原指鸿鹄（雄雄大腹之鸟），指天鹅，西域民族如哈萨克、吉尔吉斯等先民，都以天鹅为神禽乃至祖灵（鸿是否天鹅，不能看得太死）。

这可能是西域文化特有的神鸟崇拜而与东来的华夏文化、尤其夷殷文化相融汇者。

这也可能是西域特有的“混沌文化”里的“鸟体混沌”——鸟被剥制以后常作为圣体来膜拜(哈萨克人就供祭“鸿：天鹅”的圣体)；而鸟不但是“宇宙卵”的孵育者，其尖喙还能啄破混沌卵而开启光明(中国西南民族如佤族等就有神鸟解破葫芦、石洞，开天辟地的创世神话，几乎所有大力的神都打不开“混沌”，小米雀用尖嘴一啄就啄开了)。前云帕米尔高原一带多鸷鸟。

此间有国名“赤乌”，而西王母又有“三青鸟”(或“三足乌”)为之使，这些都是有内在联系的。

所以，钟山(葱岭)，有鵕鸟，有钦䲹(大鹗)；天山，有六足四翼之帝江(鸿)；日月所入的常阳之山，有刑天(或死化“常羊”之鸟)；浑沌对应神的“驩兜：丹朱”化身为鴅，为丹朱鸟(被流放于南方)。进一步看“鼓亦化为鵕鸟”，也许还能看出混沌之别种形式的“解破”。如上，从“帝俊：帝舜”反推，他的上代“鼓”应指瞽叟。

御手洗胜指出，瞽叟跟帝舜(俊)之间的父子冲突，实质上是“黑暗”(瞽目即黑暗)与“光明”的二元对立①。然则“鼓”也是混沌的神话意象，它正是圆浑、封闭而又包蕴“黑暗”；在洪水传说里，“鼓”又是跟葫芦(瓜)、浑脱(皮囊)可相置换的避水浮具，正是混沌的又一个“物化”形式(瞽叟的盲目正象征混沌未明，在中原文献中完全被丑化和卑化)。

鼓声(击鼓)象征着混沌的解破、光明的呼唤和太阳的照临！

帝俊(日月大神)：帝舜(太阳神)：帝喾(太皞，大光明)正是由混沌破裂而出的新生的太阳！

杀葆江者钦䲹。

钦䲹有异文：

---

① 参见〔日〕御手洗胜：《古代中国诸神》，第548页。

堪坏　读如“堪坯”。《庄子·大宗师》:“堪坏得之(道),以袭昆仑。”释文引崔作“邳”(《山海经》郭注同)司马彪云:“堪坏,神名,人面兽形。”

钦駓　《后汉书·张衡传》李贤注引。

钦负　《淮南子》。

“钦䲹”具鸟身,死后“化为大鹗”——这跟䳒鸟之山到帕米尔高原一带盛产的猛禽相一致——“其状如雕而黑文白首,赤喙而虎爪,其音如晨鹄”(42)。郭注:“晨鹄,鹗属,犹云晨凫耳。”(44)但“鹄”又可指鸿鹄(郝笺即引《说文》“鸿,鸿鹄也”以证),与“帝鸿:黄帝”相涉,证明此与传入西域的黄帝故事有关。

《玉篇》说,䳒同鹯。所以有人说䳒鸟之山就是此鹰鹯所宅的槐江之山或诸毗之地。顾实说是“仙化”之峱崖之山(他注意到新疆乃产雕之地),属于昆仑区。

> 覀、覂皆从西得声,则䳒僊或同字(案此于理不合),特以其为鸟,故从鸟作䳒耳。僊字又作仙。《西山经》云:“钦䲹杀葆江于昆仑之阳,帝乃戮之钟山之东,曰峱崖。钦䲹化为大鹗。”“化”即“仙化”也。大鹗即仙鸟也。而峱崖,即仙鸟之山也。钟山,即舂山。不曰昆仑之东,而曰舂山之东者,则是举峱崖以该昆仑也。①

西北高寒盛产猛禽,尤其是猎鹰;盗捕之风自古不息,于今为烈。

游牧人或驯之以为“助手”(参见“葱岭:帕米尔”节插图)。

---

① 顾实:《穆天子传西征讲疏》,第61页。

例如“春山：边春之山：葱岭”(pamir 高原)，是“飞鸟之所栖也”，“爰有白鸟、青雕，执太羊、豕、鹿”(《穆天子传》)。这种可攫食羊鹿乃至野猪的鹰鹫，简直可以看做“大鹏：迦楼罗”那样的神话大鸟。

《西山经》槐江，“北望诸毗，槐鬼离仑居之，鹰鹯之所宅也”(45)。卫挺生说鹯即鹞，指“髭兀鹰”(参见西王母章)。

钦䲹被杀后化为大鹗，死不瞑目，发扬其战争之神性格，“见则有大兵”。是亦可列为“无头战神”。

鼓亦化为鵕。这鵕却只能是俊鸟，即鵕鸡(母型为锦鸡)，即帝俊所化的大鹏，甲骨文四方风名里东方之“俊凤”(参看我们的《甲骨文四方风名新解》)。闻一多早就指出：“钟山之神烛龙的儿子——鼓化为鵕鸟……帝俊即帝喾。”(引同上)帝喾又即帝舜，卜辞之高祖夒。舜父名“瞽”，传说里一副窝囊废样子，神话里却是雄鸷之“鼓”。“俊”(舜)回归于父亲“鼓”(瞽叟)，再现出其祖灵神鸟面目：

> 其状如鸱，赤足而直喙，黄文而白首，其音如鹄。见则其邑大旱。(42～43)

之所以兼为“旱神鸟”或“太阳神鸟”，闻一多以为钟山本是火山，其“子”自然炎烈，正如其原来的龙形也是火龙。风神也可以是干旱之气——何况它远赴西域，裹挟沙漠风暴而俱来。甚至还带着复仇或化身斗法的意味(参看《中国文化的精英》第742 页)。它们本都是东方大神，而见于春山，只能说是“神话西游”的结果。

这样，我们又可看出，不论其族属为何，“混沌英雄：无头战神”及其所化的神鸟大多是赤色的，而具有太阳神格。这跟这些

反叛的英雄的(太阳)神性是一致的。

帝江	帝鸿(鸿:浑沌)	赤如丹火
刑天	死葬常羊(常阳,落日之山)	常羊:商羊(阳)之鸟
鼓	鵕(俊)鸟,如鸱	鵕鵔:太阳神鸟,旱鸟
丹朱:驩兜	丹朱鸟	丹、朱俱火赤之象
钦负	钦鸡(鹗)	赤喙,见则有大兵(流血)

它们的故事多发生在西域(天山—钟山,帕米尔高原)。

这跟那里的"赤乌"本就是太阳神鸟相一致。

太阳是"混沌"爆裂而出的"异态","反叛的混沌"复与太阳(或太阳神鸟)相叠合,这就表示他们并非"正统的太阳"——除了族团斗争的成见或偏见之外,这里所蕴涵的神话学意义似乎是:

不但"混沌"可能突变为"太阳",体现混沌所内涵的二元性,年轻的太阳同样能够"异化"为混沌——反抗着代表秩序或"正统"的上帝!

无头战神与"混沌原则"

上古史家都知道,西亚与印欧文化系统中,战神往往"无头"。这表示它们的英勇、暴烈、悲壮与冲动。古代巴比伦战神尼迦尔(Nergal),古代希腊战神尼克(Nike),印度战神迦尼萨(Ganésa),都是无头的。苏雪林女士曾经著文论证《楚辞·九歌·国殇》所祭即是这位迦尼萨,陈炳良著文与之辩论(收在他的《神话·礼仪·文学》里)。龚维英则说"国殇"祭的是"无头战

神"蚩尤(我们认为蚩尤确曾成为无头战神,却不是《国殇》所祭)。

这种"无头战神"的怪诞形象曾出现在良渚文化玉器之上(参见插图 132)。她无头,而以兽目为乳(对照刑天以目为乳),以兽口代替"有牙女阴"(Vagina tantata),有如刑天之以脐为口(龚维英指出,脐、口、阴可以互换)。她不但寓有性警告、性启蒙之意味,而且能够厌胜恶敌,辟除邪恶!①

在讲到"开题"或头颅钻孔的风俗时,曾涉及从斯基泰到匈奴人,都实行的"猎头:剥去头皮"之习;猎头,最重视的就是集中着部落"灵性"(mana)、勇力和权威的酋长的首级,甚至连敌酋的脑袋都曾被祀为神圣。这样,酋长被猎去头颅或被"剥去头皮"就是常见之事——人们发现过"无头葬",或用假首级、假头皮"复原"的酋长之尸(例如巴泽雷克大墓就有发现)。这种为部落英勇战斗而牺牲、而失去脑袋的酋长当然是英雄。所以西部的"混沌英雄:无头战神"很可能是骑射民族间"猎首"的牺牲者。而——

首身离兮心不惩……子魂魄兮为鬼雄!

"无头酋长"也就最可能被祀为"英雄神"(Hero)或战神(有如 Ares—Mars)。而战神也就可能"无头"。——不仅印度有无头战神迦尼萨(Ganésa)也!

当然,"无头神"或"断头英雄"的出现,不仅跟"馘首祭枭"之

① 参见萧兵:《良渚文化玉器神人兽面纹新解》,《东南文化》1994 年第 5·6 期。

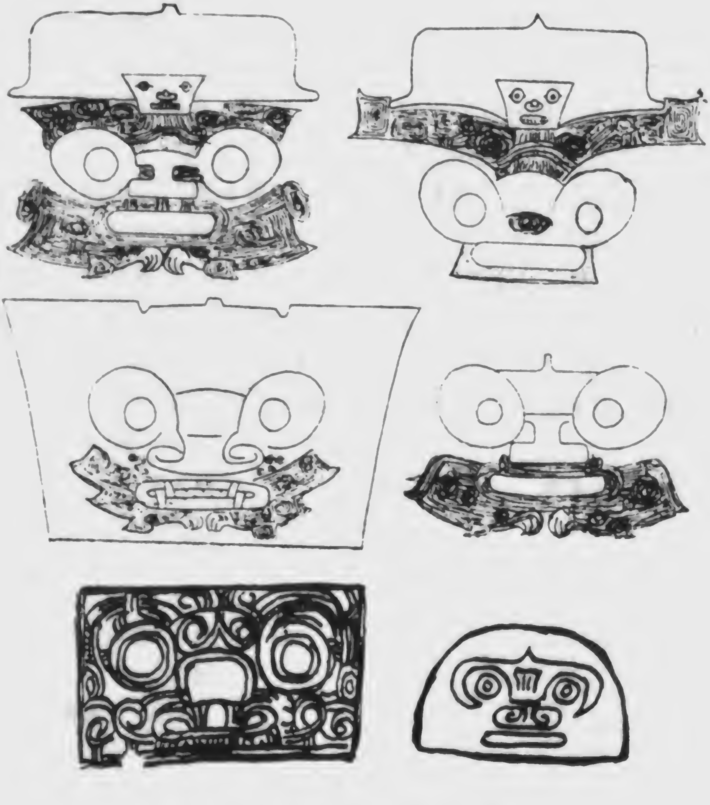


图 132 “神人兽面”与无头战神

（良渚文化玉器图纹）

完整的“神人—兽面”（上）是“戴”着“发冠”的女战神，手拥“乳房”——同时也是猛兽的双目，阴部即是兽口，展示“有牙女阴”的恐怖相。其余图像都略去女神的头臂，只余“兽面”，却依然暗示着这是“无头（女）战神”，依然是“兼体造型”。右下角的一件保留着女神头、臂的痕迹构造，看似无头却有头。

俗相关，而且也跟“人牺”制度的“斩首祭”密切相联。松冈正子分析了《山海经》里七例某神物之“尸”，结论是：大部分都是异民族被杀戮、被牺牲之代表，而与“献俘”血祭相关①。

前举帝江的异称“葆江”被杀，是天神假手于“鼓”与“钦䲹”，杀人者再被杀。这是又一重悲剧。

帝江前引，毕沅《新校正》指出，“江读如鸿”，即帝鸿。江、鸿不过无鸟有鸟之别。帝江（鸿）即浑敦，又可以是其父。

《左传》文十八年说，帝鸿氏有不才子，天下谓之“浑沌”，就好像黄帝与浑沌、黄帝与刑天之间，忽分忽合。帝鸿又即黄帝（参《左传》杜预注等），“浑沌：刑天”其子也。《庄子》浑沌为倏、忽所杀，实在也可以说黄帝假其手而为之。其图式如下（请参见上下文）：

被杀者	执行者	杀人者
浑沌	南海之帝倏	（天帝）
	北海之帝忽	
夏耕之尸（耕父）		成汤
刑天		帝（黄帝）
丹朱：驩兜（浑沌）		帝尧
帝江（浑敦）		帝鸿氏（放逐者）
葆江	鼓	（天帝）
	钦䲹	
蚩尤	应龙	黄帝
夸父	应龙	黄帝
炎帝		黄帝
共工：鲧	祝融、大禹	帝（帝尧）

① 参见〔日〕松冈正子：《刑天》，《中国诗文论丛》，中国诗文研究会，1983年，东京，第2集，第111～115页。

刑天是无首的"混沌"，它又对应着"驩兜：浑沌"。《书·尧典》和《左传》文十八年，四凶之一是浑沌，为"帝鸿氏"不才子，实即《西山经》帝江：浑敦，已具上文。但晋杜预注又说其"谓驩兜，浑敦，不开通之貌"(下·1862)，就是"封闭的混沌"。

驩兜，《山海经·海外南经》作讙头国，"其为人，人面有翼，鸟喙，方捕鱼"；或曰"讙朱国"(189)。这又是个"叛子"。见于《神异经》、《博物志》等(参见本书专节)。

"讙朱：驩兜"相通，可见讙头就是丹朱。我们曾在前人论证基础上归纳出：

(1)它们的名称形音义都可通；

(2)丹朱即金文的"鴅"和《南山经》的"鴸"，化形为鸟(孙作云说是丹顶鹤，似亦可以是朱鹭一类食鱼水鸟)，"驩兜：三苗"都有翼，鸟喙而食鱼，也是水鸟；

(3)苗民厘姓，丹朱也"黎"姓；

(4)他们都有与尧(或舜)战于南方，或被尧/舜流放于南方的传说。丹朱所化的"鴸：朱鸟"，也"见则其县多放士"。

闻一多先生更证明"丹朱：驩兜"又即"浑敦：浑沌"。

> 〔庄子〕浑沌亦即丹朱，故《西山经》有〔浑敦〕"赤如丹火"之说。本书之浑沌即浑敦，亦即驩兜、丹朱也。无七窍与状如黄囊而无面目合。称帝，与《海内北经》言"帝丹朱台"合。①

① 闻一多：《古典新义·庄子内篇校释》，上册，第274页。

《山海经》的"帝江：浑敦"、《庄子》的"浑沌"，都写出它们的"状态"、形貌。"丹朱"因"帝江"的赤如丹火得名（丹水或因丹朱之迁住得名），又从"丹朱：鸲吺"之音转变为"驩兜"。他们都具有弑父倾向和叛逆性格，所以被杀——被砍去脑袋或斧断四肢的反叛者往往就是"无序"或"混沌原则"的体现者。他们反抗正统的天帝，觊觎中心话语，不甘居于"边缘（人）"，而多被祀为"无头战神"。

《天问》所谓"中央共牧，帝何怒"就是叛逆者（丹朱：驩兜：浑沌）向天帝（以及黄帝、帝尧、帝俊等）的霸权挑战而争夺中心格位（至于"蜂蛾微命，力何固"，我们曾力证其为丹朱等所化的巨蜂大蚁或赤鸟，见《楚辞新探》第567页）。《尧典》等说放驩兜于崇山，崇山本即钟山，较早的时候（如《山海经》里）指"葱岭：边春之山：帕米尔高原"，它曾是西域的"中心"（在这里建国的竭盘陀就曾被说成世界之"中"）——后来崇山或钟山"移置"于周人的地中：河洛之嵩山（所谓"中岳"）。

这样，叛逆者实际上已占据"中心"，至少与正统的天帝平分秋色，所谓"中央共牧"，天帝当然也因而暴怒。高亨说"中央"本身就是个"神名"①，固然不甚妥贴，但他指出，《庄子》称浑沌为"中央之帝"，《山海经》也称浑敦为"帝"江（案：刑天亦"与帝争神"，丹朱在《山海经》里有"帝丹朱〔台〕"之称），《天问》"中央共牧"讲的就是他们与帝争神、争夺"中央"的故事②，是很敏锐的。

如上所说，这本质上也就是"刑天"挑战中央天帝因而被杀，

---

①② 参见高亨：《天问琐记》，《文史哲》1962年第1期，第28页；《文史述林》，中华书局，1980年，第405页。

被杀而又抗争不已，虽死犹生的象征讲述。刑天"操干戚以舞"者，无非是"军事化"的"混沌舞"。

所以，《山海经·海外西经》的"刑天"自是典型无头战神。

> 形天与帝（黄帝）至此争神，帝断其首，葬之常羊之山，乃以乳为目，以脐为口，操干戚以舞。（214）

"刑天"与"浑敦"的趋同决不仅是读音。

"刑天"是"砍头的"，系无头战神；"浑敦：帝江"也状如黄囊，有六足四翼而无首级。

刑天操干戚以舞，帝江也飞旋团转以舞"浑敦"（参见《混沌舞》节）。

刑天虽然不一定为"女性"，却以乳为目，以脐为口，而与良渚女战神"趋同"，只不过后者更突显其狰狞的兽面而已。

在《神异经》里，"浑沌"似乎被极度"丑化"，但是越看越像是"刑天"那样的反叛者。

> 昆仑西有兽焉，其状如犬，长毛四足，似罴而无爪，有目而不见，行不开，有两耳而不闻，有人知往（?），有腹无五脏，有肠直而不旋，食物径过。人有德行而往抵触，有凶德则往依凭之，天使其然，名为浑沌。《春秋》云："浑沌，帝鸿氏不才子也。"空居无为，常咋其尾回转，仰天而笑。

"〔宇宙化〕初人被想象为'尚未臻于完备'的、胚胎状态的'生物'"。在神话理论家的眼里，状若黄囊的帝江就更像没有脑袋的刑天："混沌有时被想象为具人形的生物，但无目、耳、鼻、口

及其他‘孔道’。”①他是反常规、反秩序、反美学的“模糊”或“混乱”。他像“蛇体混沌”，或“蟠蛇：句龙：相柳”或“轩辕：环龙”那样的咬尾者(tail—eater)，“常咋其尾〔而〕回转”，以其团旋或圆浑体现永恒的回归。或者像《神异经》那样地深度“妖魔化”，“被想象为既瞎又聋、且无内脏的熊状之犬”②——其实作为“叛逆”或“混沌原则”(Chaos principle)的体现者，他必须有异于常态的“人”乃至一般生物。在道德价值评价里，他更是传统和规范的悖逆者和破坏者，就是《左传》文十八年所写的那种不才子，“掩义隐贼，好行凶德，丑类恶物，顽嚚不友”。

约瑟夫·坎伯(Joseph Campbell)揭示，欧洲民间节庆演出里，常常有一些代表“混沌原则”的丑角、鬼怪，甚至骗子、窃贼等出现③。多里斯舞蹈行列出现了偷酒的贼。希腊学家指出，贼的名字表明“他们代表伯罗奔尼撒的酒神的守护精灵”，甚至相当于“爱奥尼亚的萨勒倪和阿提卡的〔半人半羊〕的萨提尔”(Satyr)④。他们表示破坏秩序的“混沌”。他们所作所为与正常人相左——引案：例如“中央共牧，帝何怒?”事件里反抗天帝的丹朱或“刑天：浑敦：帝江”——意味着无秩序、无规则，违反禁忌或超越常规。他们是这个由神(上帝)创造的有秩序世界中的异己分子⑤。“刑天舞干戚，猛志固常在”。《海内西经》那敢于与天帝“争神”，被砍去脑袋，因而“混沌”的“形天”之神，就是

---

①② 〔苏〕梅列金斯基：《神话的诗学》，第 233 页。

③⑤ Joseph Campbell, *The Masks of God: Primitive Mythology*(《上帝的面具：原始神话学》), Viking Press, New York, 1959, p274；参见《老子的文化解读》，第 136 页。

④ 〔英〕勒维：《古希腊喜剧艺术》，傅正明译，北京大学出版社 1988 年，第 35 页。

典型的文化他者，叛逆分子——他也是“混沌”（浑敦、刑天一音之转），手执斧盾跳着狂暴的“混沌舞”！

我们在《傩蜡之风》和《老子的文化解读》里对此已有论述，这里只讲最像“刑天”等的叛逆者。保存着《混沌舞》的侗族在赛芦笙的“歌坪”里，也出现了一群与欢庆场面格格不入的乞丐，乱扭乱跳。“本寨传来一片喧嚷之声，有一群用棕片、旧布蒙面或是用锅烟把脸抹黑，身上穿着破破烂烂、襟襟绺绺的破衣服，化妆成叫化子”，跟姑娘打闹①。

经过一番调情、对话之后，他们才跑到河边，洗出真容，再跟姑娘们对歌、说爱、做伴。既用“旧布蒙面”，自然“浑敦无面目”，代表着逆反和无序。

这种蒙面的“混沌人”，有时由儿童担任（大人/孩子，男性/女性的双重角色转换）。例如，广西大苗山洞安乡侗族有所谓《装押变》游戏，“由一群孩童男扮女装，用布袋蒙其首，他们在村的岩坪上，乱蹦乱跳，‘呜夫呜夫’地乱嚷乱叫，有的则拿起芦笙使劲地吹”；大人鸣枪驱赶，孩子们便跑，“直到村外，孩子们才能脱下布袋走向家里”②。这又多么像“混敦无面目”，“状如黄囊”，“是识歌舞”的帝江。

它恰在正月初一举行——正是新旧转换的关键期。据说，“每年春节，当人们丰衣足食的时候，山上有一种很凶恶的饿鬼——‘押变婆’，经常进村来捣乱，偷食”③。打押变跟殴傩、打旱魃之类化装表演既是一种祈禳逐祟辟邪活动，还是一种对无

---

① 杨国红：《节日风情和传说》，引见《少数民族民俗资料》，中国当代文学研究会少数民族文学分会，1986年，第2集，下册，第275～276页。

②③ 覃光广：《中国少数民族宗教概览·侗族》，中央民族学院科研处，1982年，下册，第383、384页。

秩序、反传统的"混沌原则"的仪式否定。我们在《傩蜡之风》里曾举出好几个仪式化的《打旱魃》的个案。

弗雷泽《金枝》把这种象征性的《打旱魃》，杀混沌称为"抓野人"。小伙子身披树叶或水草（中国人将把它当做山魈或水鬼），躲在丛林里被抓出来，用空枪射击，还放血，捆绑，游街。"他们（野人）从随身带的囊袋向人们喷血"。——这该多么像《浑脱舞》里的"故将寒水泼庭前"！——他被人抓住。"刽子手赶上来，用剑刺破装了血的水泡（野人原已把水泡带在身上），于是野人死了，流的血染红了地面"（上·437），一如狂舞干戚的"刑天"，一如生命化、凡俗化的中央之帝"浑沌"，亦即不从帝命的"丹朱：驩兜"，也像用头触破不周山的"共工"，污染"乐园"的相繇，跟黄帝作战的蚩尤。

在藏历新年"送鬼"仪式里被当做"替死鬼"（替罪羊）驱逐的仆役要穿上破皮袄，戴圆锥帽，"将脸孔的一半涂成黑色"，完全是反常的"混沌原则"，他们先是随心所欲地游荡，"只要是替死鬼用手摸到的一些小东西都会成为他的财产"①；到了正月二十四日，"恶贯满盈"的"混沌：浑蛋"就要被放逐——在仪式行列里，居然是由（手持糌粑和酥油制成的俑像替身的）乞丐来代表达赖喇嘛。两位"胡涂"的替死鬼就跟在他后面。被放逐者鬼混一阵以后就可以偷偷回来。但"根据传说，前几任的替死鬼将在他走完限定的路程后不久死亡"②。另一种说法，送鬼人是由乞丐或囚犯担任，"据说溪卡里有个黑洞，可以把鬼从这里赶回地狱"③，让他复归于黑暗，复归于混沌。

①② 〔奥〕勒内·德·沃杰科维茨：《西藏的神灵和鬼怪》，谢观胜译，第601～602页。

③ 参见《雪域西藏风情录》，燕山出版社，1995年。参见①。

雅典娜的新年或迎春仪式里，由“贱者”扮演“替罪羊”，有时竟然不用“边缘人”而让国王来扮演这个注定要被牺牲的“混沌人”。因为他是精力衰减的老王。

“最高贵者成为最卑贱者”①。中心权威话语迅即边缘化为罪恶的渊薮，秩序的维护者、代表者对转为“混沌原则”的体现者和承担人。让—皮埃尔·威尔南指出，“罪错”的俄狄浦斯就是这样从国王“逆转”为替罪羊②。“混沌原则”鲜明地体现在这送旧迎新的“转换仪式”里。这时候实行的是“黑白颠倒、尊卑易位”的对立性原则。

“混沌”的体现者往往就以“逆演者”面目出现。仪式学派的弗雷泽和哈里逊（或译赫丽生）等多认为，年度的转变（旧年——新年）往往就“以社会角色的逆转作为象征”。利奇则认为，这是一种时间的来回“摆动”，象征着“从过去到未来的无休止的延续”③。

此时一切都乱套了：没有脑袋的最能活动与思索。双乳成了眼睛，腹脐化为嘴巴。“刑天舞干戚，猛志固常在”。他以变态的混沌反抗着权威话语和合法秩序。“蜂蚁微命，力何固；中央共牧，帝何怒！”然而，节日一过，“反国王”仍然是叛逆，他将被再次埋葬在、抛弃在常羊之山；一切的“污染”和“罪孽”都通过旧年的洗涤而净化，而新生。这也正是狂舞“混沌”的主题或动机。

---

①② 〔法〕让—皮埃尔·威尔南：《〈俄狄浦斯王〉谜语结构的双重含义和“逆转”模式》，《古希腊三大悲剧家研究》，陈洪文、水建馥编译，中国社会科学出版社，1985年，第519、520页。

③ 〔美〕埃德蒙·R·利奇：《关于时间的象征表示》，《20世纪西方宗教人类学文选》，史宗主编，金泽等译，上海三联书店，1990年，下册，第493页。

龙彼得也注意到这种标志着从“有序”回返“无序”，由“正常”变成“逆反”的角色“转换”。这就是中国迎春仪式里安排的小偷，例如“春婆一人，以男为之，前二日入市，见物掠取少许，鬻物者又不强拦”。这就是象征性的掠夺或“仪式性的偷取”，由角色倒反者即逆演者（例如男扮女，贵演贱）进行①。这些都是转换仪式里“混沌原则”的体现，正规的“混沌舞”里的“必需场面”。

角色的仪式性逆转有时是循环往复，或变动不拘的。例如：

贵——贱——贵
男——女——男
王者——乞丐——王者
大神——“叛逆者”——大神
混沌——解破者——混沌

我们常常为“帝江：混沌：刑天”的角色对转感到惊异：“帝江”为什么既是〔叛逆的〕“浑敦”又是秩序的维护者“帝鸿”（黄帝）呢？与帝争神的“刑天”为什么由“叛逆者：解破者”回复为混沌英雄？撞裂封闭的神山（不周山）的共工氏为什么又成为“天神”？跟黄帝奋战的蚩尤神为什么又是辟邪去恶的“兵神”？

在古希腊，这种角色的仪式逆转和回复，最充分地体现在叛逆者兼被弑者的克洛诺斯（Kronus，或译克罗奈斯）身上。

他的父亲是“天”之神乌兰诺斯（Uranus—Heaven）。他曾被称为“咬尾者”（tail-eater），极像转化为“句龙”的共工氏，以

① 参见〔英〕龙彼得：《中国戏剧源于宗教仪典考》，王秋桂、苏友贞译，王秋桂编《中国文学论著译丛》，学生书局，1985年，台北，下册，第528页。

及“尾交头上”的蛇龙之躯的轩辕(“轩辕”合音为“圜”,又曾转化为黄帝),象征着圆形的天,多少具有“混沌”(圆浑)的性格(参见“共工:相柳”节)。克洛诺斯用巨大的燧石制的镰刀(或说代表“新月”)割掉了他父亲的生殖器①。(被)阉割者转换为“女性—母亲”,实际上是次生态的“混沌”。所以克洛诺斯又是叛逆的英雄——刑天和共工般的解破者。然而克洛诺斯自己又被弑父的宙斯所杀;“有一种说法是宙斯〔也〕把他阉割了”——可见他也曾是“次生态混沌”——“处于监禁之中的克罗奈斯(即 Kronus)却成为极乐世界(有福的死者的归宿)的仁慈的统治者”②。混沌就是“原初的美妙”,即“极乐世界”。克洛诺斯跟黄帝同样曾被当做“乐园”(Olimpus 或昆仑)的圣王。

> 克罗奈斯时期是个有福和丰产的黄金时期,田地不用耕种就会长出农作物。③

此有如《大荒南经》的巫载国乐土:

> 不绩不经,服也;
> 不稼不穑,食也。(372)

实是胎儿处于温暖快活的母腹之中(克洛诺斯作为被阉的男性——女人,就曾把儿子全吞到肚子里),亦如黄帝主管的昆仑“乐园”。但是,作为混沌,他仍须被解破。

---

① 参见〔古希腊〕赫西俄德:《神谱》,第 31 页。

②③ 〔美〕埃德蒙·R. 利奇:《关于时间的象征表示》,《20 世纪西方宗教人类学文选》,下册,493 页。

黄帝：帝鸿——帝江：浑敦——刑天(再解破者)

昆仑/不周山——共工(解破者)——共工被杀(再解破)

在这个意义上，我们可以接受利奇的独特诠释：克洛诺斯，“黄帝：帝鸿：轩辕”，共工是象征“摆动”的时间：解破——回归(混沌)——再解破。“克罗奈斯时间是一种来回流动的时间”①，亦即永恒的回归！

而从社会学观点看，在父权占据中心的伦理化的中国，弑父、娶母都是不可思议的大逆不道。“杀子”却常常被说成大义灭亲薛仁贵、杨延昭、岳飞、戚继光等名将多有或显或隐的“辕门斩子”传说。这在神话里已见端倪——当然也可能几乎所有涉及“伊底帕斯情意综”的情节都被删改、隐讳或淡化，能保存着“刑天：混敦：丹朱：驩兜”这些逆子“争神”故事就很不容易了。

《山海经》还有几位体现混沌精神(而不一定是“混沌原则”)的无头英雄。

《山海经·大荒西经》：“有人无首，操戈盾立，名曰夏耕之尸。故成汤伐夏桀于章山，克之，斩耕厥前。”(411)

这位夏耕是夏人(或夏周)耕稼文化系统的“无头战神”。虽然为夷殷的成汤所杀，依然屹立不仆，“操戈盾立”，犹如刑天的“操干戚舞”。他一手扶犁，一手持戈，是典型的农夫英雄。

我们在旱魃节里曾猜测夏耕就是“耕父”，夏周同“族”而传

---

① ［美］埃德蒙·R.利奇：《关于时间的象征表示》，《20世纪西方宗教人类学文选》，下册，193页。

承,耕父如果不是夏耕的"分身"也是他的后代。而水旱之神,"常游清泠之渊"而又"出入有光"的"耕父"(见《中山经》,165),曾被当作男性旱魃而为人所杀所囚(《思玄赋》:"囚耕父于清泠,溺女魃于神潢。"),也是"混沌原则"的代表者,所谓"见则其国为败"(165),宜乎被杀,同于夏耕之"无首,操戈盾立"。

《山海经·大荒北经》有戎宣王尸,是一匹"赤兽,马状无首"(434),应该视作骑马的戎狄集团的无头战神。犬戎以犬为祖先,以马为战神,自在意内(参见犬戎节),所以郭注说:"犬戎之神也。""戎宣"者,我们以为即"戎胥轩"的省称。

动物形态的混沌,除最重要的"牛体混沌"、"鸟体混沌"之外,也有"犬体混沌"。

可惜我们看不到戎宣王尸的明确的混沌性格。

但是顾颉刚、袁珂等指出,《海内经》里鲧和"白马"发生粘连(黄帝——骆明——白马——鲧为世系),这样"马状无首"的戎宣王尸可能就是被天帝殛杀的鲧的"对应者",这也是一位叛逆的文化英雄。

许多神话学家都说"鲧:共工"对音而可能互兼或通转(请参见《中国的文化精英·治水英雄》节)。他们被杀,因而也可能兼为"无头战神"(共工较显,而鲧则隐蔽)。

《山海经》屡见,我们多次提到的蚩尤,其实也是无头战神。《史记·封禅书》说东方有八神,"三曰兵主,祠蚩尤;蚩尤在东平陆监乡,齐之西境也"(4·1367)。

《封禅书》还说,刘邦"为沛公,则祠蚩尤,衅鼓旗"(4·1378)),以其为兵神。

他跟黄帝都曾被奉为战神。但他是战败者,《黄帝四经》等记载,他被擒后几乎是被脔割了(参见"列人之国"节),象征着"混沌原则"被粉碎,亦即"正统"的"秩序"的恢复。

《史记·五帝本纪》集解引《皇览》说，蚩尤"身首异处，故别葬之"。《事物纪原》说："昔黄帝斩蚩尤，悬首军门，此枭首之始。"然而他英勇不屈，"首身离兮心不惩"，所以后人仍奉为"兵主"，战争与武器之神——无头战神（苏雪林、龚维英等说《楚辞·九歌·国殇》祭的就是这位"首身离兮心不惩"的混沌英雄，却根据不足）。

这样，他的威武形象刻画在盾牌上、礼器上，便可以威慑敌人，参与殴傩，"蚩尤秉钺"——钺是军神神体——"奋鬣披般，禁御不若，以知神奸，螭魅罔两，莫能逢旃"！

而作为无头战神和混沌英雄，蚩尤可能"代表"黑暗，正如"四面"闪射光芒的黄帝是太阳。

据《书·吕刑》等，蚩尤是"九黎"之君，黎义为"黑"，郭沫若甚至认为是棕黑色的"马来人和四川彝族的祖先"①。

《山海经》里最重要的蚩尤神话，是《大荒北经》说的"蚩尤请风伯雨师，纵大风雨"(430)，对抗黄帝应龙。他是南方英雄，习惯雨雾，黄土高原作战却怕阴雨。风雨天必然晦冥阴暗。在后代传说里，也明确地说，涿鹿大战，"蚩尤作大雾弥三月，军人皆惑"，黄炎乃令风后"法斗机以别四方"，才擒得蚩尤（晋虞喜《志林》、《御览》卷十五引）——再后的黄帝发明指南车或指南针的故事也由此衍出。《御览》卷十五引《黄帝玄女战法》也说战时"雾冥"。晋任昉《述异记》更说："蚩尤能作云雾。"然则蚩尤是"黑暗"，而黑暗就是混沌。

《山海经·大荒北经》说黄帝使女魃（旱晴之神）解散蚩尤所制造的雨雾——雨雾是无序，是黑暗，所以便是混沌——"遂杀蚩尤"。这里直接危害雨雾型"混沌"或"原气"的人格化"叛神"

---

① 郭沫若：《中国古代社会研究》，人民出版社，1977年，第104页。

(蚩尤)的是女魃——晴旱战胜雨雾是光明克服黑暗的卑化形式。森安太郎甚至诠释这则神话为雷火击毁蚩尤(黑暗)。他说:"做为雷雨之神的黄帝是能产生火的,因此这神话的意思是说黄帝下火(电火)击杀蚩尤。……魃(旱鬼)和炦(火气)音同,所以魃可解为火;因雷能生火,故有旱魃(炦)为黄帝之女的说法。"①我们也曾论证,旱魃作为晴旱之神实是太阳神母的卑化与丑化——而阳火能够"产生"雷火。黄帝四面。向"四面"放射光箭的太阳神(黄帝)当然更能够穿云破雾,击杀黑暗(雨雾:蚩尤)。所以黄帝杀蚩尤(或女魃制雨雾)实质上也是"光明穿破黑暗——秩序解构混沌"的寓言或象征讲述。同样的,作为雷公的蚩尤以倏忽强劲的穿刺解破"葫芦:混沌"也是这种解构性的努力。

《淮南子·兵略》说,"炎帝为火灾,故黄帝禽之";《大戴礼·五帝德》说黄帝与赤帝战,"三战而后得行其志"。

而《山海经》说黄帝所部应龙杀蚩尤与夸父(见《大荒北经》、《大荒东经》;马王堆出土《黄帝四经》等更有鲜血淋漓的描写。"炎帝:蚩尤:刑天"都是悲剧的 Hero:主角和英雄。

至少,在被"正统"之帝所杀这一点上,这些"反抗神的神"的命运是一致的。尤其是像"刑天"和蚩尤这样虽死犹生、虽败犹战的"叛逆者"或"边缘人",是以"混沌的继承者"反抗新的秩序、新的正统和新的"中心"话语,他不死谁去死呢?山田庆儿说:"浑沌是无秩序或者是不属于秩序的象征(引案:"刑天:帝江"在此同样是新的"混沌原则"的代表者),仅就不属于'秩序'的东西这一点而言,它就足以对安于秩序的人的生命构成威胁。它

① 〔日〕森安太郎:《黄帝传说》,王孝廉译,时报文化公司,1988年,台北,第200页。

被迫趋向对秩序的认识和归宿。如果秩序是善的，无秩序就是恶的。为了使秩序统治世界，浑沌就得死。”①于是“炎帝∶蚩尤”同“刑天∶混沌∶帝江”一样，便要被抬上血腥的祭坛。

图 133　蚩尤执五兵

（左：沂南汉墓画像石；右：汉武梁祠画像石）

蚩尤是南苗的英雄祖先。传说他制作“五刑”，古代刑具与兵器往往一致，所以又有“蚩尤制五兵”的说法。这说明上古南方具有相当的冶铸金属的能力。

当然，蚩尤被当做“兵主”，跟他发明“五刑”或“五兵”有关（参见插图 133）。案《管子・地数篇》说蚩尤采“葛卢之山”水中之金“以为剑、铠、矛、戟”。《吕氏春秋・荡兵篇》说蚩尤非“作

① 〔日〕山田庆儿：《空间・分类・范畴》，《日本学者论中国哲学史》，第 48 页。

兵”，乃“利其械”，比“剥林木以战”进了一步。《世本·作篇》云：“蚩尤以金作兵器。”（张澍辑本）《路史·后纪》注引《世本》作：“蚩尤作五兵：戈、矛、戟、酋矛、夷矛。”《龙鱼河图》则谓蚩尤，“造立兵杖刀戟大弩，威震天下”。

除了上引材料，《汉书·高祖本纪》说沛公“祠黄帝，祭蚩尤于沛庭而衅鼓”（案：这也暗示蚩尤是战鼓的“神”或 mana 之所寄）。

颜注引应劭说：“蚩尤亦古天子，好五兵，故祠祭之，求福祥也。”

臣瓒引《管子》：“割卢山，发而出水，金从之出，蚩尤受之以作剑戟也。”（参见前引《地数篇》）

铁井庆纪指出，蚩尤能吞吃沙石铜铁，正是他善于熔铸矿石的“隐喻”。

而所谓“蚩尤旗”，应是一种预示战争与流血的彗星（参见卷首彩图），这也可以证明蚩尤确是战争之神。

所以，“无头战神”兼混沌英雄蚩尤兼为兵器和军阵之神是没有疑义的。这跟他被作为“饕餮”母型之一被铸上盾牌或礼器，既“辟兵”又能增强军威、威慑敌害，是完全一致的（参见“蚩尤与饕餮”节）。